الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد ـ تلمسان
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة و الأدب العربي

رسالة دكتوراه
التخصص: نقد

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الفرنسي الحديث
(المرجعية و التشكيل)

إعداد الطالب:
عبد الوهاب بن دحان

إشراف:
د. عبد الحفيظ بورديم

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د شايف عكاشة	أستاذ التعليم العالي	جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان	رئيسا
د. عبدالحفيظ بورديم	أستاذ محاضر -أ-	جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان	مشرفا و مقررا
أ.د. سيدي محمد غيثري	أستاذ التعليم العالي	جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان	عضوا مناقشا
أ.د حبيب مونسي	أستاذ التعليم العالي	امعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
د. عبد الوهاب ميراوي	أستاذ محاضر -أ-	جامعة وهران	عضوا مناقشا
د. لخضر لعسال	أستاذ محاضر -أ-	جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2011/2010

مُقَدِّمَة

مقـــــدّمة:

الاستشراق حقل معرفي واسع ومتشعّب، وظاهرة من الظّواهر الّتي شغلت بال الكثير من الباحثين في مختلف الأوساط العلميَّة، الأكاديميّة منها وغير الأكاديميّة، وقد عدّه بعض الدّارسين لونًا من ألوان الغزو الفكري، وتعرّض للوصف بـــ (الإشكاليّة) كما نُعِت بأنّه تابع من توابع الاستعمار الأوروبي، أو هو أحد وجهَي الغزو الغربي للشّرق، حيث مثّل الجانبَ الفكري للاحتلال، ومثّل الاستيطانُ العسكري الجانبَ المادّي له. وقد عَرفَت الحركة الاستشراقيّة نموّا كميّا، وتطوّرا كيفيّا، تماشيّا مع فترات الالتقاء والاقتراب بين الشّرق والغرب، وكان القرنان التّاسع عشر، والعشرون عصرَي الازدهار الحقيقي لهذه الحركة، حيث عُقدت المؤتمرات، وأُنشأت الجمعيات الاستشراقيّة، وأُصدِرت المجلاّت ونُشِرت المطبوعات.

وبعدما حاول الاستشراق التّملّص والتّنصّل من إرثه، وتغيير جلده بالتّخلي عن اسمه، في أواخر القرن العشرين إذ فسح "الاستشراقُ الظّاهرُ" المجال "للاستشراق الخفيّ"، فإنّ القرن الواحد والعشرين يمثّل مرحلة جديدة، إذ امتزج الجليّ بالمستتر فتنامت دعوات بعض الغربيّين، إلى حوار الأديان والتقاء الثّقافات، كما جهر البعض بالعداء لكلّ ما يتّصل بالشّرق عموما وبالإسلام خصوصا.

والخطاب الاستشراقي خطاب فضفاض أحيانا، قابل للتّلوّن غالبا، كثيف المادّة المعرفيّة المترنّحة بين الثّابت والمتحوّل، يستعمل اللّغة خارج الإطار الأنطلوجي الّذي تنبثق منه، ويوظّفها في إطار سياسيّ و أخلاقي وحضاريّ، فهو يعبّر عن استراتيجيّة ثقافيّة غربيّةٍ: فكراً ونقداً وفلسفةً وخَلقاً وإبداعاً. يتحرّك في معالجة قضايا متعدّدة ومختلفة، تهدف إلى نفض الغبار عن التّراث العربي الإسلامي، وبَعْث ما يحلو له منه

ليتبنّاه على وتيرة نقديّة جريئة، بل يعمل على حجب الخطاب العربيّ الإسلامي والشّرقي عموما، ويُحِلّ محلّه إنشاءاته ليقدّم صورة "الشّرق" الّتي ألّفها الغربُ ذاتُه.

وفي الشّرق، كان الإسلام أرحبَ مجالات الاستشراق درسا، وكان القرآن الكريم أوفر جوانب الإسلام اهتماما، فقد عُني المستشرقون بدراسة علوم القرآن عناية بالغة، منطلقين من فكرة: أنّ هذه العلوم هي علوم خادمة للقرآن، ومساعدة على فهم مقاصده وأهدافه، ومن الجوانب الّتي اهتمّوا بها اهتماما لافتا: مصدره، وعلاقة الموحَى إليه بالوحي، بالإضافة إلى الموضوعات اللّغويّة، سواء منها ما تعلّق بالأسلوب أو المعجم أو المحمول الدّلالي؛ فدرسوا بلاغة القرآن وإعجازه، وناقشوا علاقته بالدّخيل والأعجمي، وكانوا مكترثين كثيرا بقصص القرآن الكريم، فقارنوها بما يقابلها في أسفار العهدين: القديم والجديد، غير أنّ الهدف من وراء ذلك، لم يتجاوز الرّغبة في إثبات بشريّة القرآن، كونه مأخوذا من الكتب السّابقة ــــ حسب زعمهم ــــ، وكان لترجمة معاني القرآن الكريم حظٌّ وافر من عناية المستشرقين، الّذين حاولوا اقتحام عقبة نقل القرآن إلى لغاتهم، بالرّغم ممّا اعترى أعمالهم من صعوبات، وما اكتنف ذلك الجهد من مخاطر.

وتعود أهميّة طرق هذا الموضوع من جديد، إلى اعتبارات كثيرة، أهمّها: تعلُّق هذه الدّراسة بظاهرة فكريّة فريدة ومثيرة، ألا وهي "الاستشراق". وارتباط موضوعها بأشرف كتاب، ألا وهو ﴿القرآن الكريم﴾. بالإضافة إلى سعي هذا البحث إلى الوقوف على الجهود الّتي بذلها المستشرقون، في الإحاطة بكلّ ما يتعلّق بالقرآن الكريم انطلاقا من اعتبارين أساسيّين: كون القرآن الــــمَنفذ الضّروري لمعرفة حقيقة الشّرق الإسلامي المستهدَف غربيّا. واعتباره صرحا أدبيّا فريدا، لا بدّ لكلّ مَن يريد التّصدّي لآداب اللّغة العربيّة مِن معرفته معرفةً وافيّةً.

وتنبع أهمّيّة البحث أيضا من بيانه لخطورة الاستشراق، في إثارة قضايا تتعلّق بالدّرس القرآني، بأسلوب يجرّد النّصوص من قداستها. وتكتسب الدّراسة قيمتها، فيما أعتقد، من حداثة الموضوع من حيث العرض بشكل يجمع بين شيء من النّقد السّياقي والنّسقي، ومحاولة كشف الخيوط الرّفيعة الّتي تجمع بين "المرجعيّة" و"التّشكيل".

إنّ السّؤال الجوهري الّذي تطرحه هذه الدّراسة، ويحاول الباحث الإجابة عنه في ثنايا هذا البحث، هو:كيف شكّل الاستشراق موقفه من القرآن الكريم، وما هي المرجعيّات الّتي انطلق منها، وما قيمة المصادر الّتي استند إليها في استنباط أحكامه، وما درجة سلامة المناهج الّتي اعتمدها في ذلك؟

وحيثما كان هناك خطاب، كان هناك نقد. ونقد الخطاب الاستشراقي حملَتْ لواءَه اتّجاهاتٌ فكريّة متباينة، وعُولج في مستويات متفاوتة، فتصدّى له الشّرقيّ والغربيّ، والعلمانيّ والمتديّن، والأكاديميّ والباحث الحرّ. وللاستشراق خطاب مثير للجدل، يستفزّ القارئ بما يتميّز به من آراء تتجاوز حدّ الجرأة إلى التّشكيك في كلّ ما هو مقدّس أحيانا، ولمّا تعلّق أمر التّجاوز والخرق بانتهاك قداسة النّصّ القرآني تحفّزت أقلام لنقد هذا الخطاب، وانبرى نقّاد وأدباء لتحليله والوقوف على مآلاته من خلال بنية النّصوص السّطحية الظّاهرة، وربطها بمرجعيتها الفكريّة، الجليّة منها والخفيّة.

ومن بين الكتابات الكثيرة الّتي عالجت تناول المستشرقين للقرآن الكريم بالدّراسة، يمكن الإشارة إلى: كتاب "القرآن وأوهام مستشرق." لأبي العُلا حسين الّذي خصّصه للردّ على جاك بيرك، و "القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي"، لأبي ليلة محمّد، وهو دراسة نقديّة تحليليّة. وقد أصدر أحمد نصري. "آراء المستشرقين الفرنسيّين في القرآن الكريم"، وهي رسالة علميّة تقوم على الدّراسة النّقدية لآراء

المستشرقين. ونشر أكرور مصطفى. "آراء المستشرقين حول القراءات القرآنية والكشف عن مقاصدهم وفساد مناهجهم". أمّا أحمد مكّي الأنصاري، فكتب حول:" الدّفاع عن القرآن ضد النّحويين والمستشرقين." كما تصدّى بدوي عبدالرحمن لـــ"الدفاع عن القرآن ضدَّ منتقديه." وصدر لصالح البنداق كتاب بعنوان " المستشرقون وترجمة القرآن الكريم" وهو عرض موجز بالمستندات لمواقف وآراء وفتاوى بشأن ترجمة القرآن الكريم، مع نماذج لترجمة تفسير معاني الفاتحة في ست وثلاثين لغة شرقيّة وغربيّة.

وهناك دراسات أخرى منها: "المستشرقون والقرآن الكريم." لمحمَّد أمين حسن محمَّد بني عامر، و" القرآن والمستشرقون."لجمعة رابح لطفي. كما نافح موريس بوكاي عن القرآن في كتابه" القرآن الكريم والتّوراة والإنجيل والعلم " وهو دراسة للكتب المقدَّسة في ضوء المعارف الحديثة. بالإضافة إلى الدّراسات الّتي عالجت موقف الاستشراق من القرآن الكريم، في مبحث أو مبحثين ضمن دراسات متشعّبة، على غرار ما فعله ساسي سالم الحاج في كتابه: "نقد الخطاب الاستشراقي" الّذي تعرّض فيه للظّاهرة الاستشراقية وأثرها في الدّراسات الإسلامية.

ولأنّ ما أنتجه الاستشراق وما كُتب عنه وحوله، قد تجاوز في الخمسة قرون الأخيرة، السّتين ألف مؤلَّف، كما ورد في(الاستشراق والاستشراق المعكوس)، فإنّه يبدو من المتعذّر على الباحث الحديث وجود فسحة، في ظلّ هذا الكمّ المتراكم من الدّراسات، غير أنّ هدف البحث إن تجدّد، ومنهجه إن تغيّر، سيفسحان المجال واسعا أمام أيّ عمل علميّ ينشد الحقيقة، ويمتطي الموضوعيّة، ويشتغل على النّصوص متجرّدا من الأحكام القبليّة.

ولّما وجدْتُ الدّراسات السّابقة في أغلبها، قد عالجت الخطاب الاستشراقي متسلّحة بعاطفة قوميّة أو دينيّة، أو متأثرة بسلطة السّحر الاستشراقي، عمدتُ إلى

معالجته انطلاقا من نصوصه، فما نطق به النّصّ الاستشراقي مجرّدا من أيّ تأويل طافح، وإخلال فادح، فهو التّشكيل الّذي يمثّل موقفه، وهو البنية السّطحيّة الّتي تقود الباحث إلى بنية الخطاب العميقة، وهو يستضيء في طريقه إلى تحقيق هذه الغاية، بما كتبه العلماء والأدباء حول كتاب الله ـــ سَلَفاً وخَلَفاً ـــ، بل يستدلّ بما كتبه المستشرقون أنفسهم، حيث تصدر عنهم الحقائق طوعا، في الدّراسات الموضوعيّة وترغمهم الحجج والبراهين في إصدارها كَرْها، في مناسبات عديدة، فكان على هذا البحث أن ينتهج المنهج الوصفي التّحليلي من خلال عرض أفكار المستشرقين وتحليلها، ثمّ استخلاص الأحكام من النّصوص، والوصول إلى النّتائج، مستعينا في مَواطن متفرّقة بالمنهج التّاريخي: كأداة مساعدة في الوقوف على الحقائق التّاريخيّة.

ولا أريد تبرير تقصيري، ولا أرغب في تسويغ ما سيظهر في هذا البحث من هفوات، ولكن، لا شكّ أنّ كلّ بحث علميّ ينشد الدّقة والموضوعيّة، ستقف أمامه معوّقات، وتحول دون بلوغه الرّضا صعوباتٌ، ولعلّ أبرزَ ما أثّر على جهد المقلّ الّذي حاولت الوصول به إلى الهدف المنشود، قلّةُ المصادر الأصليّة محلّ الدّراسة، وصعوبة الحصول عليها إن توفّرت، كما أنّ خطورة التّرجمة قد شكّلت عندي هاجسا، ما كنت أتجاوزه إلاّ بعد جهد جهيد، ينتهي في بعض الأحيان باستشارة المتخصّصين وما أقلّهم في محيطي، غير أنّي ـــ وبحمد الله ـــ تمكّنت في السّنة الأخيرة أو قبل ذلك بقليل، من الحصول على مجموعة لا بأس بها من المصادر والمراجع، ممّا سرّع وتيرة العمل. أمّا الدّراسات الّتي تناولت الخطاب الاستشراقي بشكل عام، فهي لكثرتها وسهولة الحصول عليها، قد شكّلت عبئا آخر، حيث أصبح كلّ واحد منها يأخذ من زمن البحث وقتا قد ينتهي بطرحه جانبا لعدم دقّته، أو قلّة موضوعيّته، كما وجدت كثيرا من الكتابات تكرارا لما سبق، فاكتفيت بالأسبق. ولا تفوتني، هنا، الإشادة بالخدمة الّتي قدّمتها لي كلٌّ من "مكتبة المهتدين لمقارنة الأديان"، و"مكتبة المصطفى"

الإلكترونيّتين، إذ أمدّتني الأولى بكمّ هائل من كتب الاستشراق، وزوّدتني الثّانيّة بعدد كبير من كتب الدّراسات القرآنيّة واللّغويّة، فالشّكر موصول للقائمين على الموقعين.

وتطبيقا لمنهجيّة البحث العلمي، وتحقيقًا لأهداف الدّراسة، فقد اشتملت الرّسالة على بابين، مسبوقَيْن بمقدّمة ومدخل، ومذيَّلَيْن بخاتمة.

أمّا المقدمة، فقد خصّصتها للحديث عن أهميّة الموضوع، وأسباب اختياره والأهداف المرجوة من ورائه، كما أشرت فيها إلى بعض الدّراسات السّابقة المتعلّقة بالموضوع، وحدّدت المنهج، وألمحت إلى بعض الصّعوبات، وعرضت خطّة البحث.

وجاء المدخل ممهّدا للدّراسة بالوقوف على طبيعة الاستشراق وتعريفه لغةً واصطلاحا، مع الوقوف على فلسفة الاستشراق الفرنسي.

أمّا البابان، ففي كلّ باب منهما ثلاثة فصول، في كلٍّ منها مبحثان، يضمّ كلّ مبحث مطلبَين. فالباب الأوّل، تطرّقت فيه إلى الحديث عن دعاوى مرجعيّة القرآن في الخطاب الاستشراقي الفرنسي، متحدّثا في الفصل الأوّل عن دعوى التّأثّر بالفكر اليوناني والشّعر الجاهلي، من المنظور الاستشراقي، ومتناولا في الفصل الثّاني دعوى التّأثّر بالكتب المقدّسة والأساطير، أمّا الفصل الثّالث، فخصّصته للحديث عن دعوى التّأليف الذّاتي للقرآن، ومعالجة ظاهرة الإلهام.

أمّا الباب الثّاني، فتعرّضت فيه لدعاوى التّشكيل القرآني في الخطاب الاستشراقي، فخصّصت الفصل الأوّل للحديث عن دعوى التّشكيل المضموني للقرآن، وتناولت في الفصل الثّاني دعوى التّشكيل المعجمي، أمّا الفصل الثّالث فخصّصته للحديث عن دعوى التّشكيل الأسلوبي.

وجاءت الخاتمة ملخِّصة لنتائج الدّراسة، فاتحة الباب أمام البحث من خلال ما طرحته من أسئلة محفّزة إلى القيام بعمل جديد، في هذا الحقل المعرفيّ الفسيح.

وأنا أطوي صفحات هذا البحث، لا يفوتني أن أرفع إلى المشرف الكريم "أستاذي الفاضل الدّكتور عبد الحفيظ بورديم"، أسمى آيات الشّكر وأرفع معاني التّقدير، شاكرا له سعة صدره، وطول صبره.

والله المسؤول بأخلص نيّة، أن يكون من وراء القصد، وأن يكون التّوفيقُ قدَرَ هذا البحث وحظَّه، وأن يعلّمنا ما جهلنا، وأن ينفعنا بما قد نكون علمنا، ونحمده حمدا ينتهي إلى رضاه، ويكون بشكر عوائده ناهضا، ولإنعامه موازيا.

بمدينة حجّاج - مستغانم في: 13 من ذي الحجة 1431

الموافق لـ: 19 نوفمبر 2010.

مدخل إلى البحث

طبيعة الاستشراق.

الاستشراق حركة فكريّة وظاهرة معرفيّة مثيرة للنّقاش، حرّكت وما زالت تحرّك أقلاما، وتفتح نقاشا ساخنا، وقف فيه المتناظرون في معسكرَيْن كبيرَيْن: معسكر من المؤيّدين، وآخر من المعارضين، وقد تسرّب من بين الطّائفَتين كوكبة ثالثة من الدّارسين، تدعو إلى نقد موضوعيّ يعكف على قراءة الاستشراق قراءة مجرّدة من المواقف المسبقة، ملتزمة الحياد في إصدار الأحكام. وعلى هذا الأساس وانطلاقا من الأرضيّة القائمة على الاختلاف في وجهات النّظر، تفاوتت الآراء في تقديم مفهوم للاستشراق، وتنوّعت وسائل التّحليل، وتباينت النّتائج، فنتج عن ذلك عدد ضخم من الدّراسات المتفاوتة. فما هو هذا الاستشراق الّذي أثار هذا النّقاش، وخلق هذا النّشاط النّقدي؟..

الاستشراق لغة:

الاستشراق كلمة مشتقّة من مادة (شرق). يقال:« شرقت الشّمس: طلعت وأشرقت: أضاءت.»[1] قال تعالى:﴿ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾[2] أي: وأضاءت الأرض يوم القيامة إذا تجلّى الحقّ للخلائق لفصل القضاء. غير أنّ المعاجم العربيّة لم تتطرّق لكلمة (استشراق)، وقد بحث سمايلوفيتش في ثمانيّة معاجم عربيّة قديمة[3] فلم يجد لهذه الكلمة ذكرا فيها، ثمّ رأى ــــ استنادا إلى قواعد الصّرف وعلم

1 ــ الرّازي، محمّد أبو بكر.مختار الصّحاح، تح مصطفى ديب البغا، ط4، دار الهدى، عين مليلة الجزائر،1990، ص218.

2 ــ الزّمر:69.

3 ــ المعاجم هي: لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروزبادي، تهذيب اللّغة للأزهري، الصّحاح للجوهري، أقرب الموارد للشّرتوني، أساس البلاغة للزّمخشري، المخصّص لابن سيّده، تاج العروس للزّبيدي.

الاشتقاق ــ أنّ معنى (استشرق): أدخل نفسَه في أهل الشّرق وصار منهم.[1]

لقد وجدت أنّ (الاستشراق) كلمة عربيّة خالصة، وقد استعملها بعض العرب في القرن السّابع الهجري، وإن كان استعمالها نادرا جدّا فقد ذكرها اليُونيني[2] في (ذيل مرآة الزّمان) حيث نقل عن أحد الشّيوخ قوله: «رفَعْتُ يديّ متضرِّعاً إلى عالم السّـــرّ والنّجوى، وسألته أن يفتح لي رتاج مكنونها، ويمنحني بنتاج مصونها، ويوضّح لي منها مخزونها، ويشرح صدري باستخراج أسرار مضمونها فأحسّت نفسي بأنفاس إجابة دعائها، وتضرّعها، ونَشِطَت إلى **استِشْراق** أنوار الأسرار من مطلعها.»[3] فمع أنّ الكلمة لا تعني ما نفهمه اليوم من مصطلح (الاستشراق) فواضح طلب الرّجل شروق الأنوار من مشرقها.

أمّا في المصادر الغربية، فيمكن الرّجوع إلى معجم [لاروس] حيث يعرّفه بما يلي:« الاستشراق: مجموعة نُظُم موضوعها وغرضها دراسة الحضارات الشّرقية.»[4] وفي معجم آخر يُعرَّف كما يلي: «الاستشراق: دراسة شعوب الشّرق وحضاراتها.»[5]

1 ــ يُنظر:سمايلوفيتش، أحمد. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة مصر، 1980 ص21.

2 ــ موسى بن محمّد بن أبي الحسين أحمد اليُونيني البعلبكي قطب الدّين أبو الفتح (640 ــ 726هــ) (1242 ــ 1326م). وكتابه (ذيل مرآة الزّمان) من نوادر كتب التّاريخ والتّراجم الجليلة، طُبع أوّل مرّة سنة 1960 في أربعة مجلّدات، وحوادثه أوّلها سنة 654هــ وآخرها سنة 686هــ.

3 ــ ذيل مرآة الزّمان. ج 4، ص 644.

4-Petit Larousse. LIBRAIRIE LAROUSSE, Paris,1986, p707
"Ensemble des disciplines qui ont pour objet l'étude des civilisations orientales."

5-HACHETTE.2005. Hachette livre, Paris, 2004, p1161.

الاستشراق اصطلاحا:

أمّا النّظر إلى التّعريف الاصطلاحي للاستشراق فيتمّ من زاويتين: مقاربته انطلاقا من مواقف علماء الغرب، من جهة، وحدُّه في ظلّ تعريفات العلماء العرب من جهة أخرى. فمن الغربيّين نأخذ رأي بارت الّذي يذهب إلى أنّ «الاستشراق هو علم الشّرق، أو علم العالم الشّرقي.»[1] ويتساءل عن معنى كلمة (شرق) في هذا المقام ليجيب بعد ذلك بقوله:«أمّا الشّرق الّذي يختصّ به الاستشراق فمكانه جغرافيا في النّاحية الجنوبيّة الشّرقيّة بالقياس إلينا.»[2] كما يرى أنّ الاستشراق علم يختصّ بفقه اللّغة خاصّة، يقول فوك: «فإذا عرّفنا الاستشراق الآن، على أنّه فقه اللّغة (الفيلولوجيا)، كما حرص المستشرق بارت على تسميّته فلا نكون بذلك قد مرقنا.»[3] أي أنّ هذا الرأي لا يخرج الاستشراق من التّعريف العامّ للمصطلح الّذي يعني فيما يعنيه التّبحّر في معرفة اللّغات الشّرقيّة، وبخاصّة اللّغة العربيّة، بوصفها المفتاح الّذي يمكّن المستشرق من معرفة الشّرق.

أمّا جويدي فيرى أنّ الاستشراق هو« الوسيلة لدرس كيفيّة النّفوذ المتبادل بين الشّرق والغرب.»[4] ويسمّيه (علم الشّرق)، ثمّ يضيف محدّدا المجالات الّتي يبحث فيها هذا العلم، والدّراسات الّتي يستعين بها في أداء مهمّته، فيقول:«وعلم

1 ـــ بارت، ر.الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانية. تر: مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1967، ص11.

2 ـــ نفسه.

3 ـــ يوهان. تاريخ حركة الاستشراق:الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين.ط 2، تر: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2001، ص 9.

4 ـــ جويدي، أ. علم الشّرق وتاريخ العمران. ص11.

الشّرق هذا علم من علوم الرّوح، يتعمّق في درس أحوال الشّعوب الشّرقية ولغاتها وتاريخها، وحضارتها، ثمّ يستفيد من البحوث الجغرافية والطّبيعية.»[1]وهناك من علماء الغرب، مَن لم يعط تعريفا صريحا، مباشرا، لهذه الظّاهرة وإنّما يُؤخذ مفهوم الاستشراق من تعريفه المستشرقَ نفسَه، ومن هؤلاء ألبرت ديتريش الّذي يعرّف المستشرق بقوله: «إنّ المستشرق هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشّرق وتفهّمه، ولن يتأتّى له الوصول إلى نتائج سليمة ما لم يتقن لغات الشّرق»[2]

ومن خلال هذه التّعريفات وغيرها ممّا تعجّ به كتب الاستشراق ومقولات المستشرقين، يتّضح أنّ الاستشراق ــ عند الغربيّين ــ علم يتناول بالدّراسة والتّحليل الشّرق بكلّ مكوّناته، «فالتّعريج على الاستشراق يعني، من بين ما يعنيه، تحليل صورة الآخر: الإسلام، العرب، سائر الشّعوب الأخرى غير الأوروبيّة، في أوروبا أو الغرب، تفكيك الرؤية الّتي كوّنها الغرب لنفسه وللآخر أو للآخرين، على الأصحّ.»[3] وهو يقوم ــ عند بعض الدّارسين ــ على التّصوّر والتّصوير، ويعتمد التّمثّل والتّمثيل. « إنّ الاستشراق خطاب، أو إنشاء، لكنّه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصوّر تمثّلاتٍ أو ألوانا من التّمثيل حيث تتخفّى القوّة والمؤسّسة والمصلحة. إنّه خلق جديد للآخر، أو إعادة إنتاج له على صعيد التّصوّر والتّمثيل.»[4]وقد مرّ بمراحل تطوّر حيث أنّ استعمال هذا المصطلح

---

1 ــ م ن، ص14.

2 – الصّغير، محمد حسين علي. المستشرقون والدّراسات القرآنيّة. ط 1، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتوزيع، بيروت، 1983م، ص 11.

3 ــ يفوت، سالم. حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي. ط 1، المركز الثّقافي العربي، بيروت، 1989، ص7.

4 ــ حفريات الاستشراق:. ص8.

من الاعتراف بأنّ أثر المستشرقين أبقى في ذهنه وأوضح، وأنّ فضلهم عليه أظهر وأرجح.[1] فهو مع إقراره بأخطاء المستشرقين، فإنّه يرى لهم فضلا كبيرا في نشــر الكثير من التّراث الإسلامي.

أمّا الّذين لا يرون للمستشرقين أيّ فضل، بل يرون في الاستشراق إســاءة للتّراث الإسلامي، وأنّه عملٌ مخطَّط مدروس يسعى إلى إضعاف الطّاقة الإسلاميّة، فمنهم: مالك بن نبي الّذي أجاب عن سؤال(حول سبب نقل تراثنا إلى الغــرب) بقوله:« في الماضي كان لتعديل ثقافي، ثم استغله في العصــر الحــديث لتعــديل سياسي». ويرى الدّسوقي أنّه يقصد أنّ علوم المسلمين هي الّتي أخرجت الغرب من ظلمات العصور الوسطى.[2]

أمّا عائشة بنت الشاطئ، فقرّرت حقيقة تاريخيّة تمثّلت في كون المستشرقين نقلوا تراثنا، وفهرسوه، ثم نشروا بعضه، وهي ترى أنّهم اعتمدوا أدقّ المناهج، غير أنّها لا تعزو ذلك إلى حبّهم للشّرق، ولا بغية خدمة تراثه، وإنّما كان الهدف من وراء ذلك هو خدمة مصالحهم.[3]

لقد شكّل الاستشراق فضاء للنّقاش، تباينت فيه الآراء واختلفت وجهات النّظر، وكان كتاب "الاستشراق" فيصلا في مقاربة الظّاهرة بطريقــة تميّــزت بالشّموليّة، والدّقّة، حتّى قيل في صاحبه:« لو لم يكتب إدوارد سعيد غير كتابه

1 ــ نفع المستشرقين أكثر من ضررهم. مجلة الهلال، العدد3، سنة1933،ص321.
2 ــ المرجع نفسه، ص 104.
3 ــ يُنظر: الدّسوقي، ص109 ــ110.

"الاستشراق" الصادر عام 1978 لكفاه ذلك شرفا؛ فقد كان كتابا فارقـا في منهجه وأثره عن كل ما سبقه وكثير ممّا لحقه من معالجة لموضوع الاستشـراق وظلّ بعد مرور ربع قرن على صدوره محتفظا بأهميته ومصدرا لمعرفة تأسيسية ظاهرة الاستشراق في أسبابها وتحولاتها وتجلياتها ووظيفتها الثقافية والسياسية، في تحديد هوية الغرب وتبرير موقفه من الشرق.»[1] ففي المقدّمة يشير الكاتـب إلى المدلول الجامعي للاستشراق، فيقول:«أعني بالاستشراق عددا من الأشياء هـي جميعا، في رأيي، متبادلة الاعتماد. إنّ الدّلالة الأكثر تقبّلاً للاستشـراق دلالـة جامعية(أكاديمية). وبالفعل فإنّ الملصقة لا تـزال مسـتخدمة في عـدد مـن المؤسسات الجامعية».[2]

وهناك دلالة أخرى للاستشراق بوصفه أسلوبا من الفكر القائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشّرق والغرب. يقول سعيد:«ويـرتبط بهـذا التـراث الجامعي...معنى أكثر عمومية للاستشراق. فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي(انطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي)، بين الشّرق وفي (أغلب الأحيان) الغرب.»[3] وقد لاحظ سعيد أنّ جمعا كبيرا من المهتمين الغربيين قَبِـل بهذا التّقسيم، « وقد تقبّل هذا التّمييز الأساسيّ، بين الشّرق والغرب جمهـور كبير جدّا من الكتّاب الغربيين وبينهم شعراء وروائيّون وفلاسـفة ومنظّـرون

1 ـــ شرف، أيمن. "الاستشراق".. معركة مع المعرفة حين تصبح سلطة!http://www.islamoline.net

2 ـــ إدوارد سعيد.الاستشراق(المعرفة. السلطة. الإنشاء)، ترجمة كمال أبو ديب، ط 5، مؤسسة الأبحاث العربية 2001، ص38.

3 ـــ إدوارد سعيد، ص38.

سياسيون واقتصاديون، وإداريون استعماريّون.»[1] أمّا الدّلالة الثّالثة فقد حدّدها بقوله:« الاستشراق أسلوب غربي للسّيطرة على الشّرق وإعادة بنائه وتحقيق السّيادة عليه.»[2] فهو قوّة معرفيّة مسيطرة وأداء فكريّ خلاّق.

وفي تطرّقه إلى نشأة الاستشراق ومراحل نموّه، من خلال وصفه للعلاقة بين الشّرق والغرب، يرى إدوارد سعيد أنّ الإسلام ظلّ بالنّسبة لأوروبا مصدر قلق دائم وخطر مستمر، وأنّ الاجتياح الفائق الّذي سجّله الإسلام لم يمكّن أوروبا من إظهار تفاعل إيجابي، سوى الخوف من هذا الكيان الثّائر على الأوضاع الفاسدة آنذاك، والشّعور بالرّهبة منه. و لم يهتم المؤلّفون المسيحيون الّذين عاصروا الفتوحات الإسلامية بما أنتجه الإسلام من علم، ونتيجة لذلك ظهر ميل ثابت لدى رجال الكنيسة خلال العصور الوسطى وأوائل عصر النّهضة لخلق هوّة بين الأوروبيين والعقيدة الإسلاميّة النّابعة من القرآن، والّتي كانت قادرة على إقناع المسيحيين،[3] ثمّ حدّد مجالات اهتمام الاستشراق وطرق تعاطيه مع الشّرق، فيما يلي:

التّعرّف على الشّرق: وهنا يشير إلى العلاقة بين المعرفة والقوّة، فالمعرفة حينما تُوضع حيز التّطبيق تصبح سلطة قويّة، و« ليس ثمّة من قائمة نظريّة تسرد خصائص الشّرقيين إلاّ وتطبّق على سلوك الشّرقيين في العالم الفعلي.»[4] فالمعرفة مرتبطة في الاستشراق بالإجراء و التّطبيق.

---

1 ــ إدوارد سعيد، ص38.

2 ــ م ن، ص 39.

3 ــ يُنظر: م ن، ص 40 ــ 60.

4 ــ م ن، ص 79.

شَــرْقَــنَةُ الشّــرق: وهنا، يحاول أن يؤكّـــد أنّ الشّـــرق في أدبيّـــات المستشرقين ليس دوما كما هو في الواقع، بل كما صوّره المستشرقون أنفســـهم ويستدلّ على ذلك بكلام لدانييل حيث يقول:«أصبح الإسلام صـــورة لم تكـــن وظيفتها أن تمثّل الإسلام في ذاته بقدر ما كانـــت تمثيـــلَ الإســـلام للمســـيحي القروسطي.»[1] فالمهمّ في الصّورة أن ترضي استشراف الاستشراق.

مشاريــــــــــــع: ويدخل في سياق هذه المشاريع كلّ ما خطّـــط لـــه الاستعمار ونفّذه، والشّرق على هذا الأساس، لم يعد مفهومـــا جغرافيـــا، بـــل إنّ:«مفهوم (الشّرق) يصبح مفهوما إداريا أو تنفيذيا، يغدو خاضـــعا للعوامـــل السّكانية، والاقتصادية والاجتماعية.»[2] فهو خاضع للإحصاء والجرد.

أزمـــــــــــــات: يرى إدوارد سعيد أنّ الاستشراق، وبدايةً من عشرينيّات القرن العشرين، وقع في أزمات، ولم يحصر سبب الأزمة في أثر الحركات الوطنيّة فحسب، بل أسند الخيبة أيضا إلى ما لحق بالمناهج والتّصوّرات.[3]

وقد خصّص حيزا للحديث عن البنى الاستشراقية، وإعادة خلق البنى، وهنا ركّز على المراحل الأولى الّتي كوّنت الاستشراق الحديث، وعناصر انبعاثه بشكل جديد، وحدّد هذه العناصر قائلا:« تشكّل العناصر الأربعة الّتي وصفتها: التوسّع، المجابهة التّاريخية، التّعاطف، التّصنيف ــ التّيارات الفكرية في القرن الثامن عشر الّتي

1 ــ إدوارد سعيد، ص128.

2 ــ م ن، ص117.

3 ــ يُنظر:م ن، ص 128.

تعتمد عليها البنى الفكريّة والمؤسساتيّة للاستشراق.»[1] فهو يسعى إلى التّوغل عن طريق التّصدّي المعرفي القائم على استغلال التّاريخ، وتبنّي قضايا محليّة، وتصنيف الآخرين لتشكيل "الموالاة".

وعند تحيين الدّراسة، يقف عنـــد (الاستشـــراق الآن)، ويتحـــدّث عـــن الاستشراق الكامن والظّاهر، وعن دنيويّة الاستشراق، ثمّ يتفحّص الاستشـــراق الأنجلوــ فرنسي الحديث في ذروة ازدهاره، ليختم بالحديث عن الاستشـــراق الأمريكي المعاصر، فبعد ما وصف حقائق الاستشراق بأنّها « مثل أيّة حقـــائق أخرى تنقلها اللّغة، متجسّدة في اللّغة؛ وأيّ حقيقة هي حقيقة اللّغة...»[2] فبعد هذا، وبناءً على دور اللّغة في تجسيد الحقائق، أو إخفائهـــا، ينتـــهي إلى « أنّ الشّرق من حيث وُجِدَ في وعي الغرب، كان لفظة تنامَى لها فيما بعـــد حقـــل واسع من المعاني والتّرابطات والتّضمينات، وأنّ هذه جميعـــا لم تكـــن تشـــير بالضّرورة إلى الشّرق الحقيقي، بل إلى الحقل المحيط باللّفظة.»[3] فالاستشراق في البداية، وفي النّهاية، يشتغل على الكلمة بالكلمة.

ويبدو لي أنّ أهمّ ما لفت سعيدُ النّظرَ إليه هو الفرق بين مظهـــرين مـــن الاستشراق: استشراق ظاهر وهو الّذي يُعَبَّر فيه عن الآراء المتعلّقة بكلّ مكوّنات المجتمع، وتتميّز آراؤه بالمرونة والمداراة. أمّا المظهر الثّاني فهو استشراق كـــامن وهو الّذي يتميّز بـــ (الإجماعيّة، والاستقرار، والثّبات)، كما نبّه الكاتب علـــى

1 ــ م ن، ص 143

2 ــ م ن، ص214.

3 ــ م ن، ص 215.

أثر ذلك في ما يُكتَب عن العرب والمسلمين، وضرب لذلك أمثلة كثيرة حـــول وصف المستشرقين للقرآن والرّسول محمّدﷺ.[1]

لقد آمن إدوارد سعيد بأنّ الدّراسات الاستشراقيّة قد اسحوذت على حقول معرفيّة شتّى، مستغلّة حنكتها في المعرفة والدّربة، «والاستشراق كدائرة في الفكر والخبرة يشير بالطّبع إلى العديد من الميادين المتقاطعة: أوّلها العلاقة التّاريخيّة والثّقافيّة بين أوروبا وآسيا، وهي علاقة تمتدّ 4000 سنة من التّاريخ، وثانيها النّظام التّدريسي العلمي في الغرب، والّذي أتاح في مطلع القرن التّاسع عشر إمكانيّة التّخصّص في دراسة مختلف الثّقافات والتّراثات الشّرقيّة، وثالثها الافتراضات الإيديولوجيّة، والصّور، والأخيلة الفانتازيّة عن منطقة من العالم اسمها(الشّرق).»[2] فالقاسم المشترك بين هذه الجوانب، كما يرى إدوارد سعيد، هو الخطّ الفاصل بين الشّرق والغرب، وهو خطّ ــ في رأي الباحث ــ مادّي حقيقيّ يتفهّمه المراقب، حينا، وهو خطّ وهميّ افتراضيّ لا يقدر على الإمساك به الملاحِظ الحاذق.

هكذا فإنّ الاستشراق ــ حين يُنظر إليه من زوايا مختلفة ــ يبدو ظـــاهرةً مثيرة وموضوعًا خطيرا، واستراتيجيّة محكمة، وهو معرفة واسعة، وسلطة قويّـــة وإنشاء، وتأليف، وخلق لصورة الشّرق، كما يريده، وليس غريبا، بعد هذا، أن نجد من يسجّل أنّه:« تُقدّر الأبحاث والكتب التي كتبـــها المستشـــرقون عـــن

1 ــ يُنظر: م ن، ص 252 ــ 325.

2 ــ سعيد، إدوارد. تعقيبات على الاستشراق.ط 1، تر: صبحي حديدي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، 1996، ص 34.

الإسلام، في الفترة من مطلع القــرن التّاسع عشر إلى منتصف القرن العشــرين بنحو ستين ألف كتاب!!.»[1] فلِـــمَ كلّ هذا الاهتمام؟

إنّ الاستشراق يرمي من وراء ذلك إلى غايتين:[2] أوّلهما: حمايـــة الإنســـان الغربي من أن يرى نور الإسلام، فيؤمن به...وثانيهما: معرفة الشّرق، ودراســـة أرضه، ومياهه، وطقسه، وجباله وأنهاره وزروعه... وثماره، وأهله، ورجالـــه، وعلمه وعلمائه،ودينه، وعقائده، وعاداته وتقاليده، ولغاته و... و... كلّ ذلك لكي يعرف كيف يصل إليه.

وقد تأكّد من جديد من خلال البحث الحثيث، أنّه يتعذّر انفكاك حاضر الاستشراق عن ماضيه، وربّما إلى الأبد، على الرّغم من محـــاولات التّخفيف من الارتباطات الّتي يجتهد المستشرقون في بلوغها، والّتي كانت بيّنة من قبل، وهي تتّخذ اليوم طرقا جديدة، بحجّة أنّ الحاضر الاستشراقي ليس بالضّرورة امتدادا للماضي، ولا تفريعا عنه، بل إنّه لا يأخذ من الماضي إلاّ الاسم، الاسم المشبوه، والاسم الآن في طور التّغيير الاضطراري عندما يلجأ بعض المستشرقين المعاصرين إلى البراءة من مصطلح"الاستشراق"إلى مصطلحات: "الاستعراب" أو " علم الإسلاميات " أو"الشّرق/أوسطيّة "، فيكون المشتغل بالاستشراق ـــ الّذي كان يتباهى مِن قبلُ بمهمّته،كما خبرناه سلفا ـــ ليس مستشرقا، وإنّما هو: إمّا مستعرب، أو شرق/أوسطي، أو عالم من علماء الإسلاميات.[3]

---

1 ـــ الديب، عبد العظيم. الاستشراق في الميـــزان.http://forum.rayaheen.net تـــاريخ نشـــر المقال:2003/09/25.

2 ـــ يُنظر: نفس المقال.

3 ـــ يُنظر: النملة، علي بن إبراهيم الحمد. المستشرقون والتّنصير: دراسة للعلاقة بين ظاهرتين، مع نماذج من المستشرقين المنصّرين. ط1، مكتبة التّوبة، 1998، ص11.

فلسفة الاستشراق الفرنسي:

تُعتبر المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة مدرسة رائدة في الدّراسات الشّرقيّة، وقد ارتبطت حركة الاستشراق في فرنسا ارتباطا وثيقا بمصالحها المنتشرة بين شعوب الشّرق المختلفة. وازدادت عناية الفرنسيين باللّغة العربيّة مع ازدياد اهتمامهم بالعلاقات المتبادلة والمصالح المشتركة بينهم وبين بلاد العرب المختلفة، على امتداد ربوع الوطن العربي المتراميّة.[1]

حاول الفرنسيون التّعرف على أخلاق الشّرقيّين ولاسيّما العرب منهم والاطّلاع على عاداتهم وتقاليدهم وما يمتازون به من علوم وثقافات، فوجدوا في اللّغة العربيّة الوسيلة الضّروريّة لمعرفة المسلمين وحضارتهم واعتبروها السّبيل الّتي يمكنهم من خلالها أن يتعرّفوا الآثار المكتوبة، ولهذا شهدت الحركة الاستشراقيّة اتّجاه الغربيّين عامّة، والفرنسيّين خاصّة، إلى جمع أعداد متفاوتة القيمة ومتباينة الموضوعات من المخطوطات، على فترات، وقد عمّت الظّاهرة الوطنَ العربيّ من المشرق إلى أقصى المغرب،[2] كما مسّت «مختلف البلاد الإسلاميّة الأخرى الّتي تتوفّر فيها مكتبات كبرى ومخطوطات عربيّة، وكانوا يرسلونها إلى بلدانهم دفعة إثر أخرى، وقد جُنِّد لهذا الغرض رهبان مبشِّرون، وتجّار، وجواسيس ودبلوماسيّون، وسفراء في العالم العربيّ والإسلاميّ، ورحّالة، وسيّاح، ومستعربون

1 ـــ المقداد محمود. تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص 42.

2 ـــ ن م، ص 42.

كُلِّفوا خصّيصا بهذا العمل.»[1] وقد ارتبط عدد من هؤلاء المجنّدين بالاستعمار ارتباطا عضويا.

عُني الفرنسيّون بتعليم بعض أبنائهم اللّغة العربيّة، قصد إعدادهم لمرحلة لاحقة، يتمكّنون فيها من الاطّلاع على ما كُتب بهده اللّغة من مخطوطات، وما دوّنته من آثار قديمة وحديثة،[2] ويُعَدُّ إنشاء مدرسة اللّغات الشّرقية الحيّة في فرنسا، 1795برئاسة المستشرق الفرنسي سلفستر دي ساسي Silvester de Sacy من المشروعات الاستشراقية المهمّة، فقد أصبحت قبلة المستشرقين الأوروبيين، و لم تبلغ أيّ مدرسة استشراقيّة ما بلغته هذه المدرسة من ازدهار، حيث ساهمت في صبغ الاستشراق بالصّبغة الفرنسية حينا من الدّهر.[3]وإذا كان النّاس يعلّمون أبناءهم لغة قوم آخرين للإفادة من ثقافتهم ونقل علومهم والاطّلاع على معارفهم والتّشيّع بآدابهم وفنونهم عموما، أو للسّيطرة عليهم، واستغلال ثرواتهم، أو ربط علاقات معهم فإنّ دوافع بعض الفرنسيّين إلى تعلّم العربيّة قد امتزجت فيها جميع هذه الأسباب.[4]

اهتمّ المستشرقون الفرنسيّون اهتماما بالغا بما أثمرته الحضارة العربيّة الإسلاميّة واتّجهوا أوّلا إلى منتجها الفكري، لا يميّزون بين ميدان وميدان، فكانت المخطوطات (المتعلّقة بالفنون الأدبيّة المختلفة، من شعر ودواوينه ومجموعاته

1 ــ تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. ص 45.

2 ــ ن م. ص 40.

3 - نجيب العقيقي . المستشرقون. ج1، ص 140.

4 ــ تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. ص 40.

ومن أجل تمثّل هذه النّزعات وتفعيل الفلسفة الاستشراقيّة في علاقتها مع الآخر، وجد الاستشراق الفرنسي في (قدرة الثّقافة) على أن تكون الوسيلة الملائمة، «أو ربّما الوسيلة الأساسيّة، للإتيان بالتّمييز القاطع في قلب مضمارها هي، وفيما خلف ذلك المضمار أيضا، فهذه الفكرة هي الفكرة الجليّة في الاستشراق الفرنسي..كشيء متميّز عن الاستشراق الانكليزي، وهذا بدوره يلعب دورا رئيسيّا في عمل إيرنست رينان ولويس ماسينون وريموند شواب الّذين يمثّلون أكابر الباحثين.»[1] فالنّظرة الاستعلائيّة في ثقافة المستشرقين الفرنسيّين، تنمّي النّزعة التّفوّقيّة، وتغذّي النّزعة التّحليليّة القائمة على تفكيك خبرات الشّرق الموروثة، والرّغبة في معرفة التّفاصيل لّما اصطدمت بتنوّع الميراث الفكري وثرائه أدّت إلى ظهور النّزعة التّخصّصيّة، مستلهمة اللاهوت ومحاطة بالسّياسة.

لقد أولى الاستشراق الفرنسي أهميّة للدّراسات القرآنيّة؛ فبحث في الوحي ومصدره وكيفيّته، ودرس القرآن وعلومه؛ فوقف عند تاريخ نزوله، وكيفيّة ترتيبه، ومكّيّه ومدنيّه، وكان كتابُ الله بنصوصه وعلومه، وناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ولغته، وأسلوبه، وغريبه، محورَ دراسة غالبية المستشرقين الفرنسيّين، وقد ألّفوا في هذا المجال عشرات الكتب، وأصدروا المجلاّت، ونشروا المقالات، وأتوا فيها بكلّ غريب وعجيب، وكان الغلط والزّلل فيها أصلا، وكان الصّواب في طيّاتها قليلا.

واهتمّ المستشرقون الفرنسيّون بدراسة كلّ ما يتعلّق بالقرآن الكريم وعلومه

1 ـــ ادوارد سعيد. العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2000، ص11.

اهتماما بالغا، بعدما تيقّنوا أنّ علوم القرآن هي السّبيل لفهم كتاب الله، وهي الوسيلة لإدراك غاياته ومراميه، ومن القضايا الّتي أولوها عناية بالغة: أسلوب القرآن ومعجمه، ومضامينه؛ فدرسوا في القرآن البلاغة والإعجاز، وتطرّقوا إلى الألفاظ الدّخيلة والأعلام الأعجميّة، وتناولوا سرد القرآن الكريم لقصص الأنبياء والسّابقين، وقارنوا ما جاء به القرآن بما يقابله في التّوراة والإنجيل، وسعوا إلى نقل معاني القرآن الكريم إلى لغاهم، غير أنّهم لم يفلحوا في كثير من محاولاهم.

ولئن عُني المستشرقون بدراسة القرآن الكريم، كما اهتمّوا بالبحث في اللّغة العربيّة باعتبارها اللّسان الّذي اختاره الله ليوحي به هذا الكتاب، فإنّ «الإسهام الفرنسيّ في هذه الدّراسات العلميّة غزير ومتنوّع، يأخذ أحيانا شكل المجهود الجماعي، ويأخذ أحيانا أخرى شكل المجهود الفردي المتميّز، ولا شكّ أنّ من أهمّ ما أثمر عنه الجهد الجماعي للمستشرقين، فكرة الموسوعات العامة أو دوائر المعارف الإسلاميّة.»[1] فعملوا على نشر المخطوطات الّتي جمعوها، و قاموا بترجمة بعضها إلى اللّغة الفرنسيّة، أو الاقتباس منها وأسهموا في إلقاء محاضرات تتعلّق بمحتوياها، و تأليف كتب تبحث في مضامينها.[2]

1 ــ الاستشراق الفرنسي والأدب العربي. ص 13.

2 ــ تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. ص 115.

البَابُ الأَوَّل

الباب الأوّل:

دعاوى مرجعيّة القرآن في الخطاب الاستشراقي الفرنسي.

الفصل الأوّل:

دعوى التّأثّر بالفكر اليوناني والشّعر الجاهلي.

المبحث الأوّل:

دعوى تأثّر القرآن بالفكر اليوناني.

المطلب الأوّل: نفي أمّيّة الرّسول ﷺ وأثره في دعوى التّأثير الخارجي.

المطلب الثّاني: المستشرقون وعلاقة القرآن بالفكر اليوناني.

المبحث الثّاني:

دعوى تأثّر القرآن بالشّعر الجاهلي.

المطلب الأوّل: موقـــف المستشرقين من الشّعر الجاهـــلي.

المطلب الثّاني: المستشرقون وعلاقة القرآن بالشّعر الجاهلي.

الفصل الثّاني:

دعوى التّأثّر بالكتب المقدّسة والأساطير.

المبحث الأوّل

دعوى تأثّر القرآن بالكتب المقدّسة.

المطلب الأوّل: حقيقة الكتب المقدّســة السّابقــة وتاريخها.

المطلب الثّاني: الاستشراق وعلاقة القرآن بالكتب المقدّسة.

المبحث الثّاني:

دعوى تأثّر القرآن بالأساطير.

المطلب الأوّل: العرب في الجاهليّــة وعلاقتهم بالأساطير.

المطلب الثّاني: القرآن والأساطير في الخطاب الاستشراقي.

الفصل الثّالث:

دعوى التّأليف الذّاتي والإلهام.

المبحث الأوّل:

دعوى التّأليف الذّاتي.

المطلب الأوّل: شخصيّة النّبيّ ﷺ في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الثّاني : دعوى أثــر النّبي ﷺ في تأليف القرآن.

المبحث الثّاني:

دعوى أثر الإلهام في تأليف القرآن.

المطلب الأوّل: حقيــقة الوحي في الدّيانــات السّماويّـــة.

المطلب الثّاني : القرآن عند المستشرقين بين الوحي والإلهام.

الفصل الأوّل:

دعوى التّأثّر بالفكر اليوناني والشّعر الجاهلي.

المبحث الأوّل:

دعوى تأثّر القرآن بالفكر اليوناني.

المطلب الأوّل: نفي أمّيّة الرّسول ﷺ وأثره في دعوى التّأثير الخارجي.

المطلب الثّاني: المستشرقون وعلاقة القرآن بالفكر اليوناني.

المبحث الثّاني:

دعوى تأثّر القرآن بالشّعر الجاهلي.

المطلب الأوّل: المستشرقون الفرنسيّون و الشّعر الجاهلي.

المطلب الثّاني: المستشرقون وعلاقة القرآن بالشّعر الجاهلي.

1.1.1 نفي أمّيّة الرّسول ﷺ وأثره في دعوى التّأثير الخارجي.

إنّ الخطاب الاستشراقي في حديثه عن علاقة القرآن الكريم بالشّعر الجاهلي والفكر اليوناني، وغيرهما من المصادر المزعومة عند المستشرقين، قد تعرّض لأمّيّة الرّسول ﷺ، إذ إنّه لا يخلو مصنَّف من مصنّفاتهم أو بحث من بحوثهم، من الإشارة إلى هذه القضيّة الّتي تمثّل عندهم المرتكز الأساس الّذي يبنون عليه أحكامًا شتّى. ولعلّ مقولة خوان فيرنيت في حديثه عن ميلاد الإسلام تُعَدُّ أظهر كلمة لمستشرق معاصر في هذا الباب، حيث يقول: « لم يكن محمّد جاهلا ولا أميّا كما يريد منّا النّقل المأثور اعتقاده، بغية الإشادة بأصول الدّين الجديد.»[1] ويحاول تأكيد ما ذهب إليه، معتمدا على ما اعتبره حقائق تاريخيّة من سيرة النّبيّ ﷺ، فيردف قائلا:«فإذا سلّمنا ــ ببساطة ــ بمعطيات سيرته الأكيدة، فإنّه يمكننا التّصريح بأنّه كان ملمّا إلماما وافيّا بالرّياضيات والكتابة وبالتّالي نفهم كيف أدار ثروة أرملة ــ السّيّدةَ خديجةَ ــ وأشرف على شؤونها، ثمّ تزوّجها برضاها.»[2] وكأنّ التّجّار كلّهم مؤهّلون لقيادة النّاس، وكأنّ كلّ مَن عرف القراءة والكتابة، وتمكّن من الحساب صار مستعدّا للزّعامة والرّئاسة.

إنّ البحث عن دليل لإثبات اقتباس النّبي ﷺ القرآنَ من غيره، هو الغاية من وراء هذا التّقرير الّذي استحال وسيلة لا مبرّر لها إلاّ تلك الغايّة، وهو المسوّغ الّذي جعل كلّ متسائل من المستشرقين عن حقيقة أميّته ﷺ يركن إلى مثل هذا التّصريح يقول رودلف: « أمّا السّؤال عن معرفته بالقراءة والكتابة ففي استطاعتنا أن نجيب عنه بالإيجاب، وليس من السّهل أن نفرض فيه الأميّة.»[3] ويلتمس آخَر مبرِّرا لمذهبه

1- Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne. Traduit par Gabriel Martinez Gros. Sindibad. Paris. 1985. p18.
2 - Ibid
3 ــ فلهلم. صلة القرآن باليهوديّة والمسيحيّة. ط1، تر: عصام الدّين حفني ناصف، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت 1974، ص:14.

فيرى أنّه ﷺ لم يكن أمّيا، لأنّه كان في حاجة إلى أن يكرّر قـــراءة كتابـــه أحيانـــا ليستظهره ويستوثق من حفظه.[1]

إنّ المدرسة الفرنسيّة لم يكن خطابها ــ في مجمله ــ بعيدا عن هذه النّظرة القائلة بمعرفة النّبيّ ﷺ القراءة والكتابة، فقد زعم رودنسون أنّ النّبيّ ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، عكس إدّعاء المسلمين القائم على التّفسير المغلوط لكلمة قرآنيّة[2]، ويقصد بذلك قوله تعالى:﴿النَّبِيَّ الأُمِّيَّ﴾[3]. أمّا بلاشير فقد تساءل في كتابه مقدّمة للقرآن: هل كان يعرف محمّد القراءة والكتابة ؟ وما علاقة ذلك بكلمة [أمّي] الّتي وصفه القرآن بها ؟.. وبعد أن ذكر رأي المستشرقين في هذه القضيّة، استنتج أنّ معنى (أمّي) هو نبيّ الأمم، وليس المقصود أنّه لا يعرف القراءة والكتابة.[4] وقد ذكر بيرك أنّ بلاشير على غرار بعض المحدثين يرى أنّ (أمّي) تعني (نبيّ الوثنيين).[5]

ويُعَدُّ بلاشير واحدا من المستشرقين الّذين أَوْلَوا اهتماما ظاهرا لهذه القضيّة، فقـــد حاول جمع ما رُوِيَ في هذا الموضوع ليجعله دليلا على نفي أميّته ﷺ، ومن ذلـــك ذكره قصّة سُهَيل بن عمرو مع النّبيّ ﷺ في صلح الحديبيّة ــ حيث رفَضَ سُـــهَيلُ كتابةَ البسملة ووَصْفَهُ ﷺ بالنّبوّة ــ فيقول: « نرى سُهَيل بن عمرو، ممثّل قـــريش في عقد صلح الحديبيّة، يعترض على محمّد عندما بدأ يملي علـــى كاتبـــه الافتتاحيّـــة الإسلاميّة (بسم الله الرّحمن الرّحيم)، وقال له: اكتب كمـــا كنـــت تكتـــب مـــن قبل:(باسمك اللّهم).»[6]

1 ــ فوستر، فرانك. تاريخ حياة محمّد. ص352 نقلا عن: عبد المتعال محمد الجبري. السّيرة وأوهام المستشرقين، مكتبة وهبة، القاهرة، د ت، ص150.

2 -Voir : Maxime. Mahomet. Edition du Seuil. 1961, p72.

3 ــ آل عمران: 157.

4 - Régis. Introduction au Coran. 2eme édit, G.P.Maisonneuvre et Larose, Paris 1977 , p 6.

5 - Jacques. Le CORAN, essai de traduction. 2eme éd, Albin Michel,1995, p181.

6 - Introduction au Coran, p 7

ويَستنتج بلاشير ممّا سبق أنّ ابن عمرو كان على علم بمعرفة النّبيّ ﷺ القراءة والكتابة، فيواصل قائلا: « ومن البديهيّ أنّ سهيلا هنا يشير إلى بعض كتابات محمّد بيده قبل هجرته من مكّة، وربّما قبل البعثة.»[1] كما وجد حديث الدّواة والكتف عند احتضار النّبيّ ﷺ برهانا واضحا على معرفته الكتابة، بدليل أنّ «النّبي أثناء احتضاره يطلب عظم كتف أو عرقا ــ حسب روايات أخرى ــ ومحبرة لكي يكتب وصيّته السّياسيّة، ولم يندهش أحد من طلبه.»[2] أمّا بيرك فلو رجعنا إلى أهمّ ما كتبه عن القرآن الكريم نجده في ترجمته معاني بعض الآيات يتفادى الاعتراف بأميّة الرّسول ﷺ، فعند ترجمته لعبارة ﴿ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ﴾ الواردة في سورة الأعراف، ينتقي من المفردات ما لا يمتّ بصلة إلى مفهوم «الأمّيّة» الّذي تعارف عليه النّاس، وهو عدم معرفة القراءة والكتابة فترجم قوله تعالى:﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ﴾[3] بقوله:

«En faveur de ceux qui suivent l'Envoyé; le prophète natif, qu'ils trouvent chez eux inscrit dans la Torah comme dans l'Evangile.»[4]

نلاحظ أنّ لفظة «natif» الّتي اختارها المترجم ــ وإن كانت تعني ما هو فطريّ أو طبيعيّ[5] ــ لا تخدم المعنى المقصود من الآية، لا من قريب ولا من بعيد ويستمر المؤلّف في استخدام نفس اللّفظة في الآية الموالية، ومع ذلك فإنّ استعماله لها في هذه الطّبعة الثّانيّة يُعتبر اتّفاقيّا حيث سبق له أن ترجم «الأمّي» في الآيتين السّابقتين بقوله: «le prophète maternel »[6].

1 - Ibid.
2 - Ibid.

3 ــ الأعراف: 157.

4 - Berque. Le CORAN, essai de traduction, p181.
5 - Voir: Petit Larousse.1986, p 671,et Dictionnaire HACHETTE, 2005, p1099.
6 ــ عبد العزيز، زينب. ترجمات القرآن إلى أين ؟ وجهان لجاك بيرك. ط 3، مكتبة وهبة ــ القاهرة د ت، ص 46.

وقد ذهب سفاري إلى أنّ النّبيّ ﷺ قد أنفق خمسة عشر عاما في تأسيس نظامه الدّيني، وبرع في إعلانه بوضوح مثل فلق الصّبح، وتظاهر بأنّه لا يعرف القراءة والكتابة واعتمد على فصاحته الطّبيعيّة،[1] كما ذهب كزيميرسكي إلى إنكار أميّة الرّسول ﷺ وافترض لذلك مبرّرا، وهو يقول:« من المحتمل أن يكون فَعَلَ ذلك ليظهر أمام قومه في صفة رجل موحى إليه من السّماء.»[2] أمّا لوبون فقد علّل قلّة معرفة النّبيّ ﷺ وضعْف تعليمه بطريقة مختلفة قائلا: « يُقال إنّ محمّدا كان قليل التّعليم ونرجّح ذلك، وإلاّ وجدتَ في تأليف القرآن ترتيبا أكثر ممّا فيه، ونرجّح أيضا أنّ محمّدا لو كان عالما ما أقام دينا جديدا، فالأميّون وحدهم هم الّذين يعرفون كيف يُدرَك أمرُ الأمّيّين.»[3] ويبدو من كلامه أنّه اتّخذ ترجيحه وسيلة لإثبات فرية انعدام التّرتيب في القرآن الكريم.

وحاول بعض المستشرقين الّذين تصدّوا لترجمة القرآن الكريم عدم الإشارة إلى أيّ دليل يؤكّد أمّية محمّد ﷺ، فقد نقل إبراهيم عوض عن إدوارد مونتيه في ترجمته قولَه تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾[4] ما معناه: «لم يوحَ إليك من قبلُ كتابٌ سماويٌّ...» وعلّق على ذلك بقوله[5] :« فأيّ تشويه! وأيّ عبث! وأيّ قلب للحجّة القرآنيّة الدّامغة إلى مصادرةٍ على المطلوب! إنّ

---

1 - Savary, M. Mahomet. LE KORAN. (*traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de mahomet*), édit Garnier Frères, Paris,1963, p8.

2 ــ السّيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون(مختصر حياة محمّد لسفاري). تر:محمّد عبد العظيم علي. نقد وتحقيق عبد المتعال محمّد الجبري. ط1، دار الدّعوة للطّبع والنّشر والتّوزيع، الإسكندريّة،1994، ص63.

3 ــ غوستاف. حضارة العرب.ط3، تر: عادل زعيتر، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، 1979، ص 141.

4 ــ العنكبوب: 48

5 ــ عوض، إبراهيم.المستشرقون والقرآن (دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسيين للقرآن وآرائهم فيه). ط1، مكتبة زهراء الشّرق، القاهرة، 2003، ص31 ، 32.

المعنى هو أنّ الرّسول ﷺ كان أميّا لا يقرأ ولا يكتب، ومن ثَمَّ فلا عذر لمن يتّهمه بانتحال ما ورد في الكتب السّماوية السّابقة.» وعلى هذا بُنيت كثير من الدّراسات.

هكذا قام الاستشراق الفرنسيُّ بتشكيل خطابه محدِّدا موقفه من أميّة الرّسول ﷺ، والنّصوص المقتطَفة من هذا الخطاب ـــ وإن تباينت في صيَغها ـــ فإنّ دلالاتها تكاد تتطابق، ليس في وعي الاستشراق الفرنسي فحسب، بل في الذّهنية الغربيّة عموما، كما رأينا عند فيرنيت الإسباني ورودلف الألماني، وفوستر الأمريكي، وإذا نظرنا إلى البنية العميقة [المرجعيّة] من حيث إنّها « هي الّتي تسوس البنية السّطحية وتتحكّم في بنائها.»[1] فإنّ هذا التّشكيل الممثّل لآراء عموم المستشرقين الفرنسيين، ما هو إلاّ انعكاس وفِيٌّ لتلك المرجعيّة الاستشراقيّة الموحَّدة.

والحقّ أنّ المستشرقين في هذه القضيّة ليسوا على موقف رجل واحد، وإن كانت الغلَبة لأولئك الّذين ينفون أميّته ﷺ، والغرض من وراء إثبات معرفة النّبيّ ﷺ القراءة والكتابة هو تبرير زعمهم اقتباس القرآن الكريم من الكتب السّابقة، ولقد وجدوا في بعض الآراء الشّاذة عند المسلمين السّندَ التّاريخي في إقامة حجّتهم، وقد ادّعى بعضهم أنّ النّبيّ الكريم ﷺ صار يعلم الكتابة بعد أن كان لا يعلمها[2]. وفي الفتح ذكر ابن حجر بعض مَن وافقوا الباجي في قوله بتحوّل النّبيّ ﷺ من الأمّيّة إلى القراءة والكتابة استنادا إلى مراسيم صلح الحديبيّة، فـ« قَدْ تَمَسَّكَ بِظَاهِرِ هَذِهِ الرِّوَايَةِ أَبُو الْوَلِيدِ الْبَاجِيّ[3] فَادَّعَى أَنَّ النَّبِيّ ﷺ: كَتَبَ بِيَدِهِ بَعْد أَنْ لَمْ يَكُنْ يُحْسِن

1 ـــ نفسه.

2 ـــ الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. تح: فوّاز أحمد زمرلي، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت 2002، ج1، ص296.

3 ـــ **الباجي** (403-475هـ، 1013-1082م). سليمان ابن خلف بن سعد بن أيوب التجيبي نسبة إلى تجيب بلدة الباجي). فقيه وقاضٍ. ولد ببطليوس، إحدى مدن الأندلس الكبرى، ثم رحل في صباه إلى باجة بالأندلس أيضًا وأقام بها إلى أن بلغ ثلاثًا وعشرين سنة .ثم رحل إلى الحجاز وأقام فيها ثلاثة أعوام. ثم رحل إلى بغداد وأقام فيها ثلاثة أعوام أيضًا،ثم

يَكْتُب.»[1] ومع أنّ رأيه هذا قد أثار عليه النّاس واتُّهم بالزّندقة إلاّ أنّ آخرين قد وافقوه الرّأي، فقد « ذَكَرَ اِبْن دِحْيَة أَنَّ جَمَاعَةً مِنْ الْعُلَمَاء وَافَقُوا الْبَاجِيّ فِي ذَلِكَ، مِنْهُمْ شَيْخه أَبُو ذَرّ الْهَرَوِيُّ وَأَبُوالْفَتْح النَّيْسَابُورِيّ وَآخَرُونَ مِنْ عُلَمَاء إِفْرِيقِيَة وَغَيْرهَا، وَاحْتَجَّ بَعْضهمْ لِذَلِكَ بِمَا أَخْرَجَهُ اِبْن أَبِي شَيْبَة وَعُمَر بن شَبَّة مِنْ طَرِيق مُجَاهِد عَنْ عَوْن بْن عَبْد اللَّه قَالَ : " مَا مَاتَ رَسُول اللَّه ﷺ حَتَّى كَتَبَ وَقَرَأَ " قَالَ مُجَاهِد : فَذَكَرْته لِلشَّعْبِيِّ فَقَالَ: صَدَقَ قَدْ سَمِعْت مَنْ يَذْكُر ذَلِكَ.»[2]وفنّد الحافظ ابن حجر هذا الرّأي بعد أن سرد حجج القائلين به.[3]

إنّ مناقشة المستشرقين في موقفهم من أمّيّة الرّسول ﷺ يقتضي الرّجوع إلى بعض الآراء الجريئة، الّتي ما تردّد أصحابها في التّصريح بما هداهم إليه بحثهم واستقراؤهم لتاريخ النّبيّ ﷺ، فما كان منهم إلاّ أن قالوا عنه:« ما كان يقرأ ولا يكتب، بل كان كما وصف نفسه مرارا ــ نبياً أمّــيّاً ــ وهو وصف لم يعارضه فيه أحد من

أيضًا،ثم رحل إلى دمشق وإلى الموصل. وقد استغرقت رحلاته بالمشرق ثلاثة عشر عامًا. وكان جادًا في تحصيل العلم أثناء رحلته. وكان لرحلته هذه فائدة كبيرة فنال شرف التلمذة على جهابذة علماء المشرق والمغرب، ومن هؤلاء الأعلام: ابن الأصْبغ بالأندلس، والهروي وابن سحنون وابن محرز بالحجاز، والخطيب البغدادي وأبو إسحق الشيرازي وأبو الطيب الطبري بالعراق. وممن أخذ عنه العلم: أبوبكر الطرطوشي والقاضي ابن شيرين والقاضي أبو القاسم المعافري، والسّبتي .

ولي القضاء في بعض بلاد الأندلس. وكان مناظرًا قوي الحجة. لم يستطع أحد أن يعارض ابن حزم وأن يناظره إلا الباجي، حتى قال ابن حزم فيه: لم يكن للمذهب المالكي بعد القاضي عبدالوهاب إلا أبو الوليد الباجي. ألف نحو ثلاثين مؤلفًا في علوم مختلفة منها :**إحكام الفصول في أحكام الأصول**؛ كتاب **الحدود**؛ كتاب **الإشارة**؛ كتاب **تبيين المنهاج**؛ كتاب **التسديد إلى معرفة طريق التوحيد**؛ كتاب **التعديل والتجريح لمن خرَّج عنه البخاري في الصحيح**؛ كتاب **المنتقى في شرح الموطأ**؛ كتاب **الاستيفاء في شرح الموطأ**؛ **رسالة في التحذير** من بدعة مولد النبي ﷺ. توفي، رحمه الله، بالمرية من بلاد الأندلس، ودفن بالرباط. [الموسوعة العربيّة].

1 ــ العسقلاني، بن حجر. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق الفاريابي، دار طيبة، المجلد 9، ص 356 ــ 357.

2 ــ الفتح. ج9/ 357.

3 ــ الفتح. ج9/ 357 ــ 358.

معاصريه»[1]. يصرّح هنري دي كاستري برأيه هذا، بعد ما عرف حال النّاس في البيئة الّتي نشأ فيها محمّد ﷺ، ويضيف قائلا:« ولا شكّ أنّه يستحيل على رجل في الشّرق أن يتلقّى العلم بحيث لا يَعْلَمه النّاس، لأنّ حياة الشّرقيّين كلّها ظاهرة للعيان، على أنّ القراءة والكتابة كانت معدومة في ذلك الحين من تلك الأقطار.»[2] وعَدَّ من الخطـإ الاستدلال على معرفته القراءة والكتابة باختيار السّيّدة خديجة إياه لمتاجرها في الشّام.

إنّ المستشرقين في زعمهم هذا، يستدلون بما يؤوّلون من الآيات القرآنيّة والسّيرة النّبوية، والأحاديث الشّريفة، ويستشهدون بما جاء في معاجم اللّغة العربيّة لذا ستتمُّ مناقشة آرائهم، انطلاقا من مجالات استدلالهم.

فأمّا أدلّتهم من القرآن الكريم؛ فنجد المستشرقين يأتون ـــ عادة ـــ بآيات من كتاب الله ثمّ يوجّهونها حسب مرادهم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴿١٥٧﴾ ﴾[3] فقد رأينا كيف ترجم بيرك لفظة «الأمّي»، ولا أدلّ على مجانبته الصّواب من التجائه إلى هامش مطوّل، يبرّر فيه سبب ما دفعه إلى هذا الاختيار، قائلا: « أمِّيّ: فالتّفسير الإسلاميّ

1 ـــ دينيه، اتيين. ابن إبراهيم، سليمان. محمد رسول الله. تر:عبد الحليم محمود ومحمّد عبد الحليم، 1965، ص 14.

2 ـــ نفسه.

ابن دِحْيَة الكلبي(633 - 544 هـ، 1149- 1235م). أبو الخطّاب عمر بن الحسن بن علي بن محمّد ابن فرج بن خلف بن دحية الكلبي الأندلسي، الظّاهري المذهب. تلقّى العلم عن ابن زرقون وابن بَشْكوال، وسمع من البوصيري والصّيدلاني. وتولّى قضاء دانية .من كتبه :**تنبيه البصائر، نهاية السّول في خصائص الرّسول، الآيات البيّنات**، **النّبراس في تاريخ خلفاء بني العبّاس.**

الهروي، أبو ذر (435 - 355 هـ ، 966 - 1044م). عبد الله بن أحمد بن عبد الله بن السّمّاك أبو ذر الهروي. كان إمامًا زاهدًا عابدًا ورعًا حافظًا لكثير من الشّيوخ. له مصنّفات كثيرة من أهمها :**الصّحيح** مخرَّجًا على الصّحيحين، **دلائل النّبوة، الدّعاء، شمائل القرآن، معجم الشّيوخ.**

3 ـــ الأعراف 157.

والاستشراقيّ قد أفاضا في تأويل هذه اللّفظة الّتي ليس لها في القرآن مفهوم واحد.»[1] الأمر الّذي أدّى به إلى الاضطراب في البحث عن الموضع الدّلالي الصّحيح لهذه اللّفظة، متسائلا:«عند تطبيقها على النّبيّ. فهل نضعها وفقا لعلم الاشتقاق مع أصالة الأمومة ؟ أو مع الأمّة ؟ (والجمـــع le pluriel يمثّل صعوبة في الشّكل الوصفي.) أو مع الاتّجاه والهدف (أم) ؟..»[2] ولكنّه، ومع تأكيده أنّ القاموس القرآني في مجمع القاهرة، بالإضافة إلى لسان العرب، وحديث البخاري(رقم:968) أجمعوا على اختيار عبارة (مَن لا يعرف القراءة والكتابة)[3]، ودون موازنة بين الآراء، يقرّر: « والحال هذه، ليس ثابتا، حسب مصادر أخرى، أنّ محمّدا كان أمِّـــيّا.»[4] فيرجّح كون النّبيّ غير أمّيّ، مستندا في ذلك إلى مصادر غير محدّدة.

إنّ بيرك يعلم أكثر من غيره ما تعنيه لفظة «الأمّي»، غير أنّه يتخيّر منها ما يريد ويستعمله في المكان الّذي يريد، ففي ترجمته الأمّيّين في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْۚ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾ ﴾[5] اختار «incultes» وفي طبعة أخرى استعمل كلمة «gentils»[6]، وهو نفس الاختيار الّذي سار عليه في ترجمة الآية الخامسة والسّبعين من نفس السّورة، وأمّا في قوله تعالى:﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ ﴾[7] وقوله تعالى[1]: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى

1 - Le CORAN,essai de traduction. 2eme éd, p181.
2 - Le CORAN,essai de traduction, p181.
3 - Ibid.
4 - Ibid.

5 ـــ آل عمران : 20.

6 ـــ يُنظر: Le CORAN. essai de traduction. 2e éd ص72، وترجمات القرآن إلى أين؟ ص48.

7 ـــ البقرة: 78.

ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْـلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ فقد بقي على نفس التّرجمة في الطّبعتين، مستعملا لفظة «incultes»، ثمّ علّق على ذلك بقوله:« غير المثقّفين: آثرناها هذه المرّة، لترجمة (الأمّيّين) الّتي تشير هنا بالدّرجة الأولى إلى العرب...و(منهم *Minhum*) يمكنها تأكيد التّرجمة التّقليديّة لكلمة (أمّيّ) عندما تنطبق على النّبيّ، وكذلك يمكننا أن نفهم منها (الّذين لم يتلقوا بعد التّزيل).»[2]وقد اعتبر عبارة(منهم *Minhum*) دالّة على الأصل، ومناسبة لعموميّة الآية المواليّة.

إنّ ما سمّاه بيرك التّفسير التّقليدي، لا يمكنه أن يؤكّد أنّ النّبيّ ﷺ من غــير المثقّفين ومع ذلك نتساءل: مادام هذا التّفسير يمكنه تأكيد هذا المعنى، فلماذا عدل عنه إلى غيره من المعاني؟ إنّ التّفسير التّقليدي يعلن عن مفهومه الصّريح لعبارة «الأمّـــيّ» فهذا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما يفسّر عبارة «الأمّيّن» في الآية العشرين من آل عمران بأنّهم الّذين لا يكتبون، كما فهم من الآية الثّامنة والأربعين من سورة العنكبوت بأنّها تعني الّذي لا يقرأ و لا يكتب، و أنّ الرّسول ﷺ كان أمّيّا لا يقرأ و لا يكتب.[3]

ومن التّابعين، نذكر مجاهد بن جبر (ت 103هـــ) إذ فسّر قولــه تعــالى: ﴿ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ﴾[4] بأنّ معناه: أنّ رسول الله ﷺ كان مكتوبا عند أهل الكتاب

1 ــ الجمعة:2.

2 - Le CORAN,essai de traduction. 2e éd, p612.

3 ــ يُنظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ج3 ص 214 ج 10 ص 152. و البيهقي، أبو بكر. السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414 – 1994،ج 7 ص 42. والشوكاني. فتح القدير، ج 1 ص 492. السيوطي. الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993ج 4 ص 296. والمناوي فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356، ج 4 ص 496.

4 ــ الأعراف : 157.

بأنّه « لا يخطّ بيمينه ولا يقرأ كتابا».[1] أمّـــا إذا ذهبنـــا إلى ابـــن جريـــر الطّـــبري (ت310هـ) فإنّه فسّر معنى قوله تعالى:﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ ﴾[2] بأهم الّذين لا يكتبون ولا يقرؤون، وذكر أنّ الأمّيّ سُمّي أمّيا لأنّه لا يكتب نسبة إلى أمّه، لأنّ الكتابة كانت في الرّجال دون النّساء، فنُسب من لا يكتب ولا يخـــطّ مـــن الرّجال إلى أمّه في جهله بالكتابة دون أبيه. و بناء على ذلك و صف الطّبري الـــنّبي ﷺ بأنّه كان « أمّـــيّا نشأ بين أمّيّين لا يكتب ولا يقرأ ولا يحســـب، »[3] حتّـــى لا يقال: قرأ الكتب فعَلِم أو حَسَب فنجَّم؟ وانبعثَ على أحْبارٍ قُرَّاءٍ كَتَبَة قد دَرَســـوا[4] فعلّموه.

وقد وصف ـــ قبل ذلك ـــ الجاحظُ (ت 255 هـــ) العربَ بأنّهم كانوا أمّيّين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلّفون، وكان الكلام الجيِّد عندهم أظهرَ وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهَر. ثمّ نقل قولا لشيخ من البصريّين جاء فيه: «إنّ الله جعل نبيّه أمّـــيّا لا يكتب، ولا يحسب ولا ينسب، ولا يَقرِض الشِّعر، ولا يتكلّف الخَطابة، ولا يتعمَّـــد البلاغة، ليتفرّد الله بتعليمه.»[5] حتّى إذا جاء بالقرآن، علم النّاس أنّه ليس من عنده.

أمّا أدلّتهم من السّيرة والحديث النّبويّين، فقد استدلّ بعض المستشرقين بأحداث تاريخيّة وأحاديث نبويّة، كشواهد على صحّة ما زعموه، من ذلـــك:[6] قيامـــه ﷺ بتجارة خديجة، قبل البعثة، ومنها محوه ما أراد المشركون من وثيقة صـــلح الحديبيّـــة ومنها حديث الدّواة والكتف عند احتضاره ﷺ، لكنّ استدلالهم بأنّ خروجـــه ﷺ

1 ـــ المصدر السّابق، ج 1 ص 416، ج 10، ص 152. و ابن كثير، التفسير، ج 1 ص، 165.

2 ـــ البقرة: 78.

3 ـــ تفسير الطبري، ج 1 ص 141 وما بعدها، 416 و ما بعدها، و ج 4 ص 639.

4 ـــ نفسه.

5 ـــ الجاحظ. البيان و التبيين ، الطبعة الأولى دار صعب – بيروت ، 1968ج 1 ص: 405 ، 574 .

6 - Voir: Introduction au Coran, p 6-7 / Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne. p18.

إلى التّجارة يدلّ على معرفته القراءة والكتابة، هو استدلال باطل، لا يثبت أمام واقع النّاس المعيش وتاريخ البشر الشّاهد، إذ لم تكن يوما التّجارة ومعرفة الكتابة والقراءة متلازمتَيْن، فكم من تاجر لا يقرأ ولا يكتب، ولكنّه يجني ويكسب، ومع ذلك، فإنّ النّبيّ ﷺ لم يُعرَف عنه أنّه كان تاجرا محترفا، وقد رفض دي كاستري هذا الادّعاء وهو يرى ذلك الرّأي ناشئًا عن جهل بأخلاق العرب، وبتاريخهم في ممارسة التّجارة على ما كان عليه جلُّهم من أمّيّة، فيقول:« كذلك من الخطإ ــ مع معرفة أخلاق الشّرقيين ــ أن يُستدَل على معرفة النّبي للقراءة والكتابة باختيار السّيّدة خديجة (رضي الله عنها) إيّاه لمتاجرها في الشّام، و لم تكن لتعهد إليه بأعمالها إن كان جاهلاً غير متعلّم، فإنّا نشاهد بين تجّار كلّ قوم غير العرب وكلاء لا يقرؤون ولا يكتبون، وهم في الغالب أكثرهم أمانة وصدقاً.»[1] وهذا ما يصدّقه التّاريخ والواقع.

أمّا اتّخاذ بعض المستشرقين ما وقع في صلح الحديبيّة دليلا على معرفته ﷺ القراءة والكتابة، فيدفع الباحث إلى التّساؤل: لماذا يتفادى المستشرقون إيراد رواية الإمام مسلم؟! فالقصّة كما أوردها مسلم في صحيحة، يمكن تلخيصها كما يلي: صالح أهلُ مكّة النّبيَّ ﷺ، فقَالَ لِعَلِيٍّ اكْتُبْ الشَّرْطَ بَيْنَنَا: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ الْمُشْرِكُونَ لَوْ نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ تَابَعْنَاكَ، وَلَكِنْ اكْتُبْ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فَأَمَرَ عَلِيًّا أَنْ يَمْحَاهَا فَقَالَ عَلِيٌّ: لا وَاللَّهِ لا أَمْحَاهَا، فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَرِنِي مَكَانَهَا فَأَرَاهُ مَكَانَهَا فَمَحَاهَا وَكَتَب عليٌّ (ابن عبد اللّه)[2] فالنّبيّ ﷺ لم يمحها لأنّه قرأها، بل لأنّ عليّا رضي الله عنه قد أراه إيّاها، وحسبُك هذا حُجّةً على بطلان الاستدلال بهذه القصّة لنفيّ أميّته ﷺ.

1 ــ دينيه، اتيين. محمد رسول الله. ص 14.

2 ــ صحيح مسلم. تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت، ج 3 ص 1411.

أمّا أدلّتهم من اللّغة العربيّة ومعاجمها؛ فقد استدلّ نفر من المستشرقين على زعمهم باللّغة العربية ومصادرها، فادّعوا أنّ علم الاشتقاق[1] إمّا أن يحيلنا عند النّسب إلى (أمّة) أو إلى (أم)، فإن نُسبت لفظة أمّيّ إلى (أمّة) فإنّ الجمع le pluriel يمثّل صعوبة في الشّكل الوصفي، عندما ننعت به جمعا من النّاس، أي أنّ العبارة ستشير إلى (أمّيين) الّتي تعني ـــ عندهم ـــ وثنيين أو غير المثقّفين، وكلا المفهومَيْن، في حال تحويلهما إلى المفرد لا يعبّران عن صفة النّبيّ ﷺ، وإن نُسبت إلى (أم) فإنّها لا تزيد على دلالتها عن كلّ ما هو طبيعيّ أو ساذج.[2]

يُعَدّ بيرك واحدا من الّذين نَحَوْا هذا النّحو، غير أنّه مع حديثه عن الاشتقاق ورجوعه إلى المعاجم القديمة والقواميس الحديثة، يفضّل الاستناد إلى مصادر غير معيّنة في تكريس رأيه القائم على رفض أمّيّة النّبيّ ﷺ.[3] وإن حاول بيرك أن يوهم القارئ بوجود مصادر لم يحدّدها، تشير إلى معرفة النّبيّ ﷺ القراءة والكتابة، فإنّه بتصفّح أمّهات مصادر اللّغة العربيّة، بحثا عن دلالة هذه اللّفظة المثيرة للجدل عند المستشرقين يتّضح أنّ أئمّة اللّغة يأخذون بالمعنى الدّال على عدم معرفته ﷺ القراءة والكتابة. وأسوق هنا بعض الشّواهد الّتي تدحض ما زعمه هذا المستشرق وغيره، منها: رأي أبي إسحاق الزّجّاج (ت 310هـ)، فالأمّيّ ـــ عنده ـــ هو الّذي لم يتعلّم الكتابة والمنسوب «إلى ما عليه جَبَلَتْه أُمُّه، أي لا يَكتُبُ، فهو في أنّه لا يَكتُب أُمِّيٌّ، لأنّ الكِتابة هي مُكْتسَبَةٌ، فكأنه نُسب إلى ما يُولَد عليه، أي على ما وَلَدَته أُمُّهُ عليه».[4] أمّا ابن قتيبة فالأمّيّ ـــ عنده ـــ هو الّذي لا يكتب، أمّا لماذا قيل له أُمّيّ « فإنّما قيل لمن لا يكتب (أمّيّ)، لأنّه نُسب إلى أمّة العرب، أي جماعتها، و لم يكن مَن يكتب من العرب إلا القليل، فنُسب مَن لا يكتب إلى الأمّة، فقيل: أُمّيّ، كما نقول: رجل

1 - Voir: Le CORAN, essai de traduction. p181.
2 - Ibid.
3 - Ibid.

4 ـــ ابن منظور. لسان العرب. ج 12 ص 22.

منه ـــ لا يجدون بُدًّا من الاعتراف بأنّه ﷺ كان مثْل معظم رجال قبيلته، لا يجيد القراءة والكتابة، لكنّه كان شديد الذّكاء، مفرط النّشاط.[1]

وبعد مناقشة الخطاب الاستشراقي في نفيه الأميّة عن النّبيّ ﷺ، وتفنيد موقفه بالأدلة العقليّة والنّقليّة، واستخدام الحجج والبراهين من جنس ما اعتمد عليه هذا الخطاب نفسه، بل بالاستناد إلى ما شهد به بعض الغربيّين أنفسهم، يأتي السّؤال: ما علاقة موقفهم هذا بحديثهم عن صلة القرآن بالفكر اليوناني؟.. هذا ما سيجيب عنه البحث في المطلب الآتي.

2.1.1 المستشرقون وعلاقة القرآن بالفكر اليوناني.

لم يعتمد الخطاب الاستشراقي ـــ كما رأينا ـــ على شبهة معرفته ﷺ القراءة والكتابة، منكِرا أميّته، إلاّ للتّشكيك في مصدر القرآن الكريم، محاولا ربطه بمصادر مفترَضة، منها الفكر اليوناني، غير أنّ الإحالة على هذا المصدر، لم تأخذ نفس المنحى الّذي أخذه الحديث عن مصادر أخرى مثل الشّعر، كما سنرى، بل جاء البحث في هذا المجال ـــ في أغلبه ـــ على شكل مقارنات يقوم بها هذا الخطاب بذاته، ونمثّل لذلك بجاك بيرك حيث يقول:« لقد فجّر الوحي في العربيّة ـــ كما فعل عند اليونان مع الفكر الأيّوني ـــ نهضة الفكر، في الوقت الّذي فسحت فيه الأسطورة المكان لعصر التّاريخ.»[2] وفي هذا الزّعم إشارة إلى العلاقة مع الأسطورة.

هكذا يحاول بيرك إيجاد نوع من الالتقاء، بين الفكر اليوناني، وما أحدثه الوحي من نهضة فكرية عند العرب، وحينما يتوجّس خيفة من ردّة الفعل لدى القارئ المؤمن بهذا الكتاب، فإنّه يحفظ له حقّه في وضع القرآن في المكانة الّتي تليق به، بوصفه كلاما لله عزّ وجلّ، إذ يواصل قائلا: « نحن لا ننازع المؤمنين حقّهم في جعل القرآن

1 ـــ ريسلر، جاك. الحضارة العربية. تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 1993، ص35.
2- BERQUE Jacques . LE CORAN:essai de traduction,p792.

ـــ باعتباره كلام الله ـــ أسمى للغاية، من حِكَم السّابقين لسقراط.[1] إنّ الّذي يهمّنا ليس التّصدّي لخياراتٍ، ولكن يهمّنا أن نولّد لقاءً نموذجيا.»[2] فأيّ لقاء نموذجيّ يمكن أن يتمّ بين ما جاء به القرآن وما يلهج به الفكر اليوناني؟

إنّ الّذي يهمّ بيرك ليس التّصدي لخيارات، وتمحيصها، واستنتاج الحقائق منها. إنّما يهمّه توليد لقاء ما، وبأيّ شكل من الأشكال، بين فكرين متناقضين. والملفت للانتباه حقّا هو عقده المقارنة في أسمى ما جاء به القرآن الكريم، وأعمق ما تخبّط فيه الفكر اليوناني، حيث يستمرّ في خطابه مؤكّدا:« أنّ الفكر الهيليني قد حاول أيضا المجاهرة بالتّنوير الأوّلي من خلال الوجود الّذي دلّ عليه. نقول: وقد ورّث في الحالّتين كاسترداد، فكرةَ أنّ اللّه عند اليونان يختفي وراء الوجود؛ والله حسب القرآن قد قيّد انكشافه الحقيقي إلى حدّ الإلزام الأخلاقي والسّلطة الاجتماعية، فهو يتوارى عن الإدراك البشري.»[3] فبكلّ جرأة يحاول ربط صلة بين عقيدة تقوم على التّوحيد وأخرى تقوم على تعدّد الآلهة.

والمتتبِّع لمنهج بيرك في مقدّمة ترجمته، أو في كتابه إعادة قراءة القرآن يلاحظ سعيه الحثيث إلى إثبات صدى الفكر اليوناني في القرآن الكريم، ومحاولته التّدليل على مذهبه، إمّا بالاستشهاد أو المقارنة، لذا فكلّ باحث يقرأ ما ذهب إليه هذا المستشرق يلاحِظ « إصرارَه الغريب، منذ بداية المقدّمة حتّى نهايتها، على تأكيد

---

1 ـــ مصطلح يشير إلى النظريات التي اتبعها الفلاسفة اليونانيون في الفترة مابين عامي 600 و400 ق.م. ويُسمى هؤلاء بفلاسفة عصر ما قبل سقراط، لأن ظهور معظمهم قد سبق مجيء سقراط فيلسوف دولة أثينا الذائع الصيت. وقد حاول هؤلاء الفلاسفة فهم وتفسير الكون الطبيعي، على أسس ومبادئ طبيعية. وعلى الرغم من أنهم قد ابتدعوا نظريات متناقضة، إلا أنهم يشتركون في الاهتمام الأساسي بأصل الكون، وتسلسلاته الطبيعية المتعاقبة .وقد كان لهؤلاء الفلاسفة فضل وضع الأسس لعمل الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم.

2 - Ibid. p 792.
3 - Ibid.

تأثّر القرآن بالفكر اليوناني بأكثر من وسيلة، سواء عن طريق أصداء فلاسفة الماضي وخاصّة بارمنيدس[1] (515 ـــ 440 ق م) الّذي أخذ عنه الرّسول ﷺ عليه سورة التّوحيد كما يزعم، أو أصداء القانون المدني وتقنين الكنيسة السّوريّة.»[2] أي أنّ القرآن قد أخذ من الفكر اليوناني العقيدة والشّريعة.

إنّ القرآن الكريم باعتباره الدّستور الجامع لفكرة الإسلام الدّينيّة، ومظاهره المدنيّة، وأخلاقياته الاجتماعيّة، وبوصفه الكتّاب المؤسِّس لهذا الدّين عقيدة، ومنهج حياة، لم ينبثق من فراغ، و لم يكن طفرة روحيّة طرأت على حياة الإنسان فجأة، بل كان امتدادا لميراث روحيّ وفكريّ، ولكنّه، في الخطاب الاستشراقي، ليس ميراث الأنبياء، وخلاصة الكتب السّماويّة، وإنّما هو إرث إنسانيّ، وليد جهود بشريّة. وعليه، فمحاولة إعادة بناء المجتمع الإسلامي على أساس المنهج الأوّل، ما هو إلاّ تطبيق لهذا المبدأ القرآني، فـ: «العصرية الدّينيّة في الإسلام تجد نفسها في الطّبيعة وتعكس إعادة بنائها الذّاتي. فهي تعيد إحياء معطى قرآني لا جدال فيه. ومع ذلك: أليس ذلك ما فعله الإسلام منذ البداية؟ لقد فعله بأن أخذ على عاتقه جزءا من الميراث

---

1 ـــ فيلسوف إغريقي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. وقد أدى دورًا مهمًا في تطوير الفلسفة قبل تطورها في عهد سقراط. وكان فلاسفة الإغريق، قبل بارمنيدس يذهبون إلى أن أصل العالم والطبيعة يرجع إلى مادة واحدة مثل الهواء، أما بارمنيدس فقد استعان بالحجج المنطقية لتأييد اعتقاده بأن ما هو موجود في العالم إنما هو **موجود سرمدي**، غير قابل= = للانقسام، وثابت، ومحدود، ودائري. ولذلك لا يمكن أن يكون الموجود شيئًا آخر، كما أن الأشياء الأخرى لا يمكن أن تُفسّر بتغيير أحوالها. فالتغيير والتعدد مجرد أوهام.

ولد **بارمنيدس** في إيليا، وكانت مستعمرة إغريقية في جنوبي إيطاليا. وهو من أوائل الفلاسفة الإغريق الذين عبروا عن فكرهم شعرًا. وتنقسم قصيدته **على الطبيعة** إلى قسمين، كُتِبَ للقسم الأول منها الخلود، على الأرجح.

2 ـــ زينب عبد العزيز.ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك. ط 3، مكتبة وهبة ـــ القاهرة،د ت، ص 18.

الجاهلي، ثمّ تقلّد جزءا من ميراث اليونانيّين، بعد أن فرض على كلّ منهما تعديلات استعلائيّة صارمة.»[1] وكأنّ دور القرآن قد اقتصر على التّرميم فقط.

ووِفق هذه النّظرة القائمة على الإسقاط، نجد مكسيم رودنسون ـــ وهو يسعى إلى ربط ظهور القرآن الكريم بما أخذه العرب عن اليهود ـــ يحاول التّلميح إلى ما اعترى تلك المادّة المنقولة عنهم، وما خالطها من الفكر الهيليني، فبعد ما أشار إلى تخوّف المكّيين من تصاعد قوّة اليهود في المنطقة، وسخريتهم من لغتهم العربيّة الهجينة أَوْمَأَ إلى أنّ اليهود لم يستنكفوا من رواية ما في كتبهم إلى الوثنيّين العرب، بعد ما نمّقتها وطوّرتها الحركة الأدبيّة في العصر الهيليني والرّوماني وزادت فيها.[2]

إنّ هذه الإشارة ستتحوّل عند رودنسون إلى حقيقة تاريخيّة، وواقعة مسلّم بها. من أجل ذلك يسعى إلى جمع الأدلّة الثّبوتيّة الّتي تخوّل له إصدار مثل هذا الحكم المتهافت، وعلى غرار ما يستعمله الخطاب الاستشراقي، من تعسّف في فرض إسقاطاته، يتكئ هذا المستشرق على آيتين من القرآن الكريم، محاولا إثبات الوسيلة الّتي تَمكّنَ النّبيُّ ﷺ من خلالها أن يثري هذا الكتاب، ولكنّه لم يجدها في معرفته ﷺ القراءة والكتابة فحسب، كما عهدنا عند غيره من المستشرقين، بل وجدها في معرفته ﷺ للغات أجنبيّة، فهو يجزم بـ: « أنّ محمّدا كان متّهما بالنّص القرآني، وبشكل غير قابل للجدال، أنّه كان يستمع إلى رجال يتكلّمون لغة أجنبيّة، ويروون أساطير الأوّلين.»[3] وقد استدلّ على ذلك بالآية 103 من سورة النّحل، والآية 5 من سورة الفرقان.[4]

1 - LE CORAN: essai de traduction, p794.
2 -Voir: Maxime R. Mahomet. Edition du Seuil. 1961, p86.
3- Maxime. Mahomet. Edition du Seuil. 1961, p86
4 ـــ انظر: ص 86 حيث ذكر الآية 105، لكنّ المقصود الآية 103 وهي قوله تعالى:﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾ النحل103. أمّا الآية 5 من سورة الفرقان، فهي قوله تعالى:﴿ وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ ﴾ الفرقان5.

ولعلّ هذا التّشكيل الّذي بلور فكرة التّأثّر بالعامل الخارجي عند رودنسون وغيره من المستشرقين الفرنسيّين، لا ينبع إلاّ من مرجعيّة استشراقيّة وحّدت فحوى الخطاب الاستشراقي، في كثير من الأحيان، فلا غرابة أن نجد هذا الإجمال عند مكسيم مفصّلا صداه عند غيره، فهذا رودلف يرى أنّ ما جاء في القرآن ما هو إلاّ تأليف محمّد ﷺ اقتبسه من أفكار وثنية قديمة، إذ يقول: «إنّ محمّدا أخذ عن الوثنيين اسم الله وتصوّر أنّه أسمى من الأصنام، بيد أنّه أضفى على هذا اللّفظ معنى جديدا بقوله أنّه لا شريك له.»[1] يقول هذا متناسيا أنّ الوثنية معتقد مؤسّس على عبادة غير الله، و يقوم على عبادة الآلهة المزيّفة، بينما الإسلام يعتبر عبادة الصّور والأوثان شركًا وهي من خصائص الطّقوس الوثنيّة.

وبما أنّ التّفكير الاستنتاجي يؤكّد أنّ النّتائج لا تكون صحيحة إلاّ إذا كانت المقدّمات المترتّبة عليها صحيحة، فإنّ الخطاب الاستشراقي، وهو يملك الحنكة والفطنة في استشراف المواقف النّقديّة المحتملة، قد مكّنه ذلك من رسم صورة للحياة العربيّة قبيل ظهور القرآن، تجعل العقل مهيّئا لقبول أثر الحضارات السّابقة فيما سيَطْرأُ على الحياة العربيّة، وذلك للتّشابه الحاصل بينهما في المقدّمات، ممّا يقتضي تشابها في النّتائج لذلك وجدوا أنّ: «علائم اتّجاه العرب أيام ظهور محمّد إلى الوحدة السّياسيّة والدّينيّة كثيرة، فما حدث من الثّور بالأوثان في عهد قياصرة الرّومان، حدث مثلُه في بلاد العرب، حيث ضعفت المعتقدات القديمة، وفقدت الأصنام نفوذها، ودبّ الهرم في آلهتها، والآلهة ممّا يجب أن يهرم».[2] وعليه فإنّ الكتاب الّذي سينتظم حياة النّاس في هذه الآونة، لا بدّ أن يتأثر بهذه الأقطار وما ساد فيها من أفكار.

1 ـــ فلهم رودلف. صلة القرآن باليهودية و المسيحية. ط1،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، 1974، ص46.

2 ـــ لوبون، جوستاف.حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1969، ص 384.

له نظير في الحضارة اليونانيّة القديمة.»[1] ثمّ يتّهمهم بالتّعسّف في فرض هذا الأسلوب على التّراث الإسلامي، حيث «تمّ تطبيق هذا المنهج على كلّ معطيات التّراث الإسلامي ومنها حقل القرآنيات، وذلك من غير اكتراث بأصالة التّراث الإسلامي ذي الأصول والأسس الواضحة المؤسّسة على معايير دينيّة أصيلة، مستمدّة مباشرة من الوحي الإلهي المنَزّل على محمد ﷺ.»[2] ومن هنا جاءت النّتائج مخالفة للحقائق.

إنّ النّفوس مجبولة منذ الأزل على معرفة الله عزّ وجلّ، إلاّ أنّ هذه المعرفة لم يكتب لها النّضوج، ولم تبلغ الرّشد، ولم تسلم من الأوهام إلاّ والنّاس يتلقونها صافية من منبعها الأصيل يصدع بها الوحي الّذي وصل إلينا قرآنا متواترا كما ورد من مصدره. إنّ وحدانية الله الّتي كانت الهدف الأسمى لتزول القرآن الكريم، لم تَشُبْها شائبة، كما حدث عند اليونان، الّذين جعلوا لكلّ مظهر من مظاهر الطّبيعة إلها ولكلّ فنّ من الفنون إلها.فهل يُعقل ـــ بعد هذا ـــ أن نبحث بين هذين المنبعين المختلفين عن لقاء نموذجي كما حاول جاك بيرك؟..إنّ البحث العلمي النّزيه يؤكّد عدم وجود صلة، في أيّ جانب من الجوانب، بين مضمون القرآن الكريم، والإرث الفكري الّذي خلّفته الحضارة اليونانيّة للبشريّة، قبيل ظهور الإسلام، كما أنّ الشّاهد التّاريخي، يبرّئ ساحة هذا الكتاب، من أن يكون وليد ظروف شبيهة بما عاشه النّاس في عهد قياصرة الرّومان، كما زعم لوبون، ويُسقط عنه فرية أن تكون مادّته منقولة عن ديانات سماويّة قد خالطها الفكر الهيليني كما يدّعي رودنسون.

إنّ المستشرقين الّذين وقفوا موقفا سلبيّا من مصدر القرآن الكريم، ولاسيّما الّذين استشهدنا بأقوالهم في هذا المبحث، يُلاحظ في خطابهم ـــ مع الاختلاق في الأسلوب ـــ وحدة الهدف والغاية، فكلّهم يجهدون أنفسهم ـــ بطرق مختلفة ـــ في

1 ـــ حسن عزوزي. مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم :الثلاثاء 1427/10/16هـ، الموافق 2006/11/7م في بحث مقدّم لندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية.

2 ـــ نفسه.

البحث عن دليل يثبتون به صحّة ما ذهبوا إليه، وأصدق ما يليق في وصفهم، ما قاله إدوارد سعيد في مستشرقَيْن فرنسيين آخـــرَيْن، إذ يـــرى:« أنّ رينـــان وماســـينون كمستشرقين، كنقيضين وخصمين بطريقة ما، يمكن اعتبارهما أيضاً بديلين أحـــدهما للآخر.»[1] وكأنّ كلّ واحد قد اتّخذ منهجا خاصّا ضمن خطّة إستراتيجيّة، محـــدّدة الغايات، « فكلاهما يؤدّيان عملهما ضمن ذلك المبنى الّـــذي نـــدعوه بالدّراســـات الاستشراقية، والّذي يسلّم كِلا الرّجلين ـــ جدلاً ـــ أنّ الثّقافة الأوربيّة/ الفرنسيّة قد أناطته بهما والّذي أدّى عملُهما إلى تعزيزه.»[2]وهذه سمـــة في الفكـــر الاستشـــراقي تُستشفّ من ثنايا هذا الخطاب الّذي تنوّعت أساليبه، وتوحّدت مراميه.

لقد تبيّن أنّ إصرار المستشرقين على تأكيد معرفة النّبيﷺ القراءة والكتابة، لم يكن إلاّ وسيلة لتبرير ادّعائهم وجود علاقة بين القرآن والفكر اليوناني، فهل كـــذلك كان موقفهم من علاقته بالشّعر الجاهلي؟. وكيف نظروا إلى هذا الشّعر، أوّلا؟. هذا ما سيجيب عنه المبحث الموالي.

3.1.1 موقف المستشرقين من الشّعر الجاهلي:

إنّ اهتمام الاستشراق بدراسة الإسلام، جعل الباحثين من المستشـــرقين يولـــون عناية بالغة لدراسة كلّ ما يتعلّق بالبيئة الّتي ظهر فيها هذا الدّين، وصدع فيها هـــذا النّبيّ بالحقّ المبين، الممثّل في القرآن الكريم، فقد:«اهتم المستشرقون اهتمامـــا بالغـــا بالجزيرة العربيّة قبل الإسلام، فدرسوها من جميع جوانبها، الجغرافيّـــة، والسّياســـيّة

1 ـــ العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2000، ص:533.

2 ـــ ن م ص:534.

والاقتصاديّة، والاجتماعيّة.»[1] ليربطوا ظهور القرآن بأسباب ماديّة وضرورات اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة.

لقد تنوّعت أساليب المستشرقين في البحث عن حقيقة هذه البيئة العربيّة الّتي شهدت ميلاد هذا الدّين الجديد، من رحلات استكشافيّة، وبحث في الآثار والنّقوش ومقارنة النّصوص، واستغلال ما في الكتب المقدّسة من حديث عن تلك الأصقاع.[2] فهذا الأب لامانس ــ على سبيل المثال ــ يسعى إلى التّأكيد على تأثّر الإسلام ونبيّه ﷺ بهذه البيئة من خلال مؤلّفات عديدة؛ منها:«مهد الإسلام»، و«مكّة عشيّة الهجرة»، و«مدينة الطّائف عشيّة الهجرة»، و«العربيّة الغربيّة قبل الإسلام»، و«معابد العربيّة الغربيّة قبل الإسلام»[3]، و«غربيّ الجزيرة العربيّة قبل الهجرة»[4]، وله:«المساجد في الجاهليّة في الجزيرة العربيّة الغربيّة».[5]

ومن الملاحظة الأوّليّة للعناوين الّتي اختارها لامانس لمؤلّفاته تظهر الأهمّيّة الّتي يوليها هذا المستشرق للمكان، ليس بوصفه حيّزا جغرافيّا مؤلّفا من تضاريس ترسم أمام القارئ صورة البيئة الصّحراوية، المتميّزة بالشّساعة، والحرارة، والقسوة، والامتداد فحسب، بل باعتباره فضاءً، يراه المستشرق البيئة المناسبة لظهور القرآن الكريم ونشأة الإسلام، وهو في ذلك لم يأتِ بجديد، وإنّما أقصى ما قام به؛ هو تلخيص أبحاث المستشرقين وعلماء الآثار والجغرافيا[6] الّذين سبقوه بالبحث في هذا المجال.

1 ــ نقد الخطاب الاستشراقي ج2 ص25.

2 ــ يُنظر: نقد الخطاب الاستشراقي ج2 ص25.وج1ص:

3 ــ يُنظر: نقد الخطاب الاستشراقي ج2 ص25./ موسوعة المستشرقين، ص:503 و504.

4 ــ يُنظر: موسوعة المستشرقين، ص: 504. / المستشرقون ج3 ص 294 وما بعدها.

5 ــ يُنظر: المستشرقون ج3 ص 295.

6 ــ يُنظر:موسوعة المستشرقين، ص:503 و504.

لقد أكبّ المستشرقون على تراثنا، يبحثون ويتخيّرون من كنوزه ما يرونه مناسبا للتّحقيق والتّصنيف والنّشر، « فلم يقتصر عمل المستشرقين على جمع المخطوطات وفهرستها، بل تجاوز ذلك إلى التّحقيق والنّشر»،[1] وقد اعترف بعضهم بنزعة التّخيّر والانتقاء، فصرّح يقول:« لم ير المستشرقون في الشّرق إلاّ ما كانوا يريدون رؤيته فاهتموا كثيرا بالأشياء الصّغيرة الغريبة»[2]. وإن كان الخطاب الاستشراقي يحاول في مواطن كثيرة إخفاء هذه الحقيقة لإضفاء صبغة الموضوعيّة على بحوثه، فإنّ السّياق لا يسعفه أحيانا في الإفلات من إظهار ما خفي، خصوصا في معرض النّقد كما هي الحال عند رودنسون في المقالة السّابقة، ممّا أدّى ببعض النّقاد إلى الاعتقاد بأنّ الاستشراق « نقل العقل العربيّ المكتوب، لا ليكون ذخيرة للأخلاف من العرب، بل ليكون وسيلة لظهور الحضارة في الغرب واختفائها في الشّرق»[3].

إنّ هذه النّظرة هي الّتي وجّهت هذا الخطاب في كثير من إنشائيّاته، وهذا ما أطلق عليه إدواد سعيد «شَـرْقَـنَة الشّـرق»: وهو يحاول أن يؤكّد أنّ الشّرق في أدبيات المستشرقين ليس دوما كما هو في الواقع، بل كما صوّره المستشرقون أنفسهم، ويستدل على ذلك بكلام لدانييل حيث يقول:« أصبح الإسلام صورة لم تكن وظيفتها أن تمثّل الإسلام في ذاته بقدر ما كانت تمثيلَ الإسلام للمسيحي القروسطي.»[4]وهو الأمر الّذي لم يستطع أن يخفيه رودنسون حيث صرّح في موطن آخر قائلا: «وحين كان الغربيّون يذهبون إلى الشّرق كانت تلك الصّورة الّتي يبحثون

1 ــ زقزوق، محمّد حمدي. الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصّراع الحضاري. ص 64.

2 ــ مكسيم رودنسون عن/ النّملة. مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين. ص14.

3 ــ عربي، محمّد ياسين.الاستشراق وتغريب العقل التّاريخي العربيّ. ط1، المجلس القومي للثّقافة العربيّة، الرّباط، 1991، ص7.

4 ــ الاستشراق. إدوارد سعيد، ص128.

عنها، فينتقون ما يرونه بعناية، ويتجاهلون كلّ ما لا ينسجم مع الصّورة الّتي كوّنوها سابقا».[1] فصورة الشّرق في الغرب صناعة استشراقيّة بامتياز.

إنّ ثراء التّراث الشّرقي الزّاخر بالمخطوطات المتنوّعة، أغرى الباحثين من المستعربين بخوض غمار معركة البحث، والجمع، والتّرتيب، والتّصنيف، والتّبويب «وكان رجوع المستشرقين إلى هذه المخطوطات أمرا لازما من أجل فهم ما جاء فيها من معارف مختلفة تتعلّق بحضارة العرب.»[2] فسلكوا من أجل ذلك جميع السّبل واستخدموا جميع الوسائل، متذرّعين بمقولة(الغاية تبرّر الوسيلة)، « ولذا كان عليهم أن يجمعوها من مختلف الأماكن والمواضع الّتي تتوفّر فيها، وبشتّى السّبل الّتي تتاح لهم سواء أكانت مشروعة أم غير مشروعة.»[3] المهمّ أن تكون ممكنة.

وما إنْ شَغَفَ المستشرقين هذا التّراثُ حبّا حتّى راحوا يحتضنونه، ويوفّرون ما أُتيح لهم من وسائل لإنعاش ما يتخيّرون منه، و«حين ظهرت المطبعة في القرن الخامس عشر الميلادي كان المستشرقون من أسبق النّاس إلى طبع الكتاب العربي»[4]، وإن كان بعضُ النّقاد يرى أنّه لا وجود لدراسة دقيقة لرصد أعمال المستشرقين[5]، وما يُذكر في هذا المجال قائم على التّخمين والملاحظات السّريعة، فإنّ «المرء ليعجب من غزارة ما طبعوه من تراثنا، وكأنّ هذا الاختراع العظيم إنّما جاء لخدمة ذلك التراث وحده، وإذاعته ونشره، وكأنّه لم يكن بين أيدي النّاس في تلك الأيّام من تراث الإنسانيّة إلاّ تراث العرب.»[6] وليعجب من المجهود الّذي بذلوه في سبيل تحقيق ذلك.

1 ــ النّملة. مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين. ص14.

2 ــ تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا، ص44.

3 ــ نفسه.

4 ــ تاريخ نشر التراث العربي، ص213.

5 ــ يُنظر:المستشرقون والتّراث. ص7.

6 ــ تاريخ نشر التراث العربي، ص213.

وبحكم اشتغالهم بدراسة هذا التّراث الثّـــرّ، وجدوا أنفسهم في حاجة إلى وضع مناهج وقواعد لنقد النّصوص، وتحقيق المخطوطات، ونشر الكتب، وقـــد اســـتغلّ المستشرقون ما انتهى إليه علم الآداب القديمة في ناحيّة الآداب الغربيّة، مستفيدين من هذه الأصول والقواعد في نقد الكتب العربيّـــة والشّـــرقيّة.[1] «ولم تقـــف جهـــود المستشرقين عند حدود نشر النّصوص فقط، بل انصرفوا إلى دراسة التّراث العربيّ، في فنونه وأطواره المختلفة، وأثره وتأثيره، وموازنته بغيره، ورصـــدوا لـــذلك الجـــوائز وأنشأوا لتحقيق تلك الغاية مجلاّت خاصّة».[2] بل كوّنوا أجيالا من الباحثين المتفرّغين لمثل هذه الأعمال الجليلة.

وإذا علمنا أنّ المستشرقين قد اعتمدوا ـــ في سبيل الوصول إلى ما سطّروه مـــن أهداف ـــ على تحقيق المخطوطات،[3] وترجمة التراث بشـــتّى اللّغـــات،[4] ودراســـته والتّصنيف فيه،[5] معتمدين في نشره على المطابع الشّرقيّة،[6] ودور النّشر الاستشراقيّة[7]، فإنّ أهمّ ما يلفت نظر الباحث في الجهد الاستشراقي تجاه تراث الشّرق هو:«عنايـــة المستشرقين بالشّعر العربيّ، ولا سيّما القديم منه، لمكان ذلك الشّعر في نفوس العـــرب وتاريخهم.»[8] ولعلّه من حقّ الباحث أن يتساءل عن سرّ ذلك الاهتمام، وبمجـــرد أن يطمئن إلى أنّ السّبب الرّئيس في وجود هذا التّراث هو القرآن، وأنّ الوســـيلة الّـــتي

1 ـــ يُنظر:أصول نقد النّصوص ونشر الكتب، ص12.

2 ـــ تاريخ نشر التراث العربي، ص214.

3ـــ يُنظر: المستشرقون ج3 ص 294 وما بعدها./الاستشراق والتاريخ الإسلامي.ص 41.

4 ـــ يُنظر:المستشرقون ج3 ص 326 وما بعدها.

5 ـــ نفسه، ص 338 وما بعدها.

6 ـــ نفسه، ص 363 وما بعدها.

7 ـــ نفسه، ص 389 وما بعدها.

8 ـــ مدرسة نولدكه، عباس أرحيلة. الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم من جهود الدراسات الاستشـــراقية للـــنص القرآني

وأنّ الوسيلة الّتي ضمنت بقاءه هي هذه اللّغة الّتي جاء بها هذا القرآن، يكون السرّ قد انكشف، و«لقد أدرك المشتغلون بتراث الشّرق الإسلامي أن تاريخ الشّعب المسلم العربي، في صيرورته التّاريخيّة وتطلّعاته المستقبليّة؛ مشدود إلى قطبين أساسيّين، يُحرّكان وجودَه، ويًحدّدان مصيره؛ هما: القرآن ولغة هذا القرآن.»[1] هذه اللّغة الّتي كانت الوعاء الّذي نقل لنا الشّعر الجاهلي أيضا.

لم يكن الاستشراق الفرنسي بمنأى من اتّباع هذا الخطّ في الاهتمام بتراث العرب قبل الإسلام، ولا سيّما تناوُل الشّعر الجاهلي بالدّراسة والنّقد، فقد «حظيّ أعلام الأدب العربيّ بدراسات واسعة وعميقة بدءًا من تحقيق دواوين السّفر الجاهلي إلى الوقوف المتميّز أمام بعض الأعلام والقضايا.»[2] والقائمة تطول، لو حاولنا استعراض ما قام به المستشرقون الفرنسيّون من جهود في تحقيق نصوص الأدب الجاهلي، وما أحاطوه به من نقد وتمحيص، فقد تميّزت دراساهم بالتّدقيق، والتّحقيق، والتّوثيق، والتّعليق، ثمّ طباعة هذا الأدب العتيق، ونشره في ثوب أنيق، ومع ذلك لم تخل أعمالهم من هنّات وهفوات تأتي عفويّة مرّة ومقصودة مرّات.

ولكيّ يتسنّى لنا إصدار حكم نقديّ موضوعيّ، في حقّ الخطاب الاستشراقي الفرنسي حين نعالج موقفه من الشّعر الجاهليّ، ونقف على التّشكيل الّذي صاغ به هذا الخطابُ رأيَه في حقيقة هذا الشّعر، لا بدّ من الوقوف على آراء أعلام المستشرقين من غير الفرنسيّين، باعتبار أنّ المستشرقين ـــ على اختلاف بلداهم وجنسيّاهم ـــ ينهلون من مورد واحد، فقد « شكّك المستشرقون في أصالة الأدب الجاهلي وصحّته من خلال نظريّة الانتحال الّتي طوّرها عدد من المستشرقين من أهمّهم تيودور نولدكه في بحث له بعنوان (من تاريخ نقد الشّعر العربيّ القديم)، يُظهر في جوهره الأشكال

1 ـــ مدرسة نولدكه، عباس أرحيلة.

2 ـــ درويش، أحمد. الاستشراق الفرنسي والأدب العربيّ. الهيئة المصريّة للكتاب، 1997، ص14.

الخارجيّة والدّاخليّة الّتي يعكسها شعر صدر الإسلام حيث يوجد تشابه في البنية الفنيّة للقصيدة العربيّة بين القصيدة العربيّة القديمة و القصيدة العربيّة في صدر الإســـلام»[1].

وقد زعم أنّ الموضوعات المكوّنة لمضمون القصائد الّتي ظهرت في صـــدر الإســـلام متشابهة مع مضامين القصائد الّتي قيلت فبل الإسلام، فيكون بذلك وضع هذا الشّعر وتأليفه قد حدث في عصر صدر الإسلام، واتّهم من خلال ذلك الشّعراء الإسلاميّين بأنّهم وضعوا قصائدهم على لسان الشّعراء الجاهليّين لينالوا القبـــول عنـــد النّـــاس ويضمنوا لشعرهم الانتشار.[2]

إنّ تركيز البحث على الوصول إلى معرفة المرجعيّة، الّتي ينطلق منـــها الخطـــاب الاستشراقي لتشكيل رأيه في الشّعر الجاهلي، يعود إلى القناعة بصرامة منـــهج الأثـــر والتّأثّر الّذي يوجّه هذا الخطاب، في مسار تطوّري لا يتنكّر ــ في أغلب الأحيان ــ إلى المرجعيّة الأمّ، وإنْ طوّر البنية اللّسانيّة السّطحيّة بوصفها شكلا، لا يزيد تطويره إلاّ تأصيلا لبنيته العميقة، ولعلّ هذا الّذي جعل الجبوري يركّز على الجانب التّاريخي لدراسات المستشرقين معلّلا ذلك بقوله:« إنّ دراسة أفكـــار المستشـــرقين حســـب التّسلسل التّاريخي، يتيح لنا معرفة تطوّر الفكر الاستشراقي ونظرته للشّعر الجـــاهلي وإن كان المستشرقون يتأثّر بعضهم ببعض، ويتداولون أفكارهم فيما بينهم، ولـــذلك تتكرّر لديهم الأفكار والأحكام.»[3] وقد تتطابق في أحيان كثيرة.

وقد تعرّض المستشرقون للشّعر الجاهلي بالدّراسة والنّقد، وكانت أهمّ قضيّة أثاروها هيَ قضية الانتحال ــ كما أسلفنا ــ ويبدو أنَّ المستشرق الألماني تيودور

1 ــ محمّد خليفة حسن أحمد. آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلاميّة، ص116.

2 ــ يُنظر: آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلاميّة، ص116.

3 ــ المستشرقون والشّعر الجاهلي, ص13.

نولدكه أوّل من أثار هذه القضية مِن المستشرقين، سنة 1864 م،[1] فقد تحدّث ـــ كما يذكر جواد علي ـــ عن « تضارب الرّوايات واختلافها في نصوصها، وعن روّاة الشّعر الجاهلي وعن تداخل الشّعر في بعض الأحيان، بحيث يدخل شعر شاعر في شعر غيره، أو ينسب شعر شاعر لغيره، ثمّ عن تغيير وتحوير الأشعار المقالة بلهجات القبائل لجعلها موافقة للعربيّة الفصحى»[2]، وأنهى بحثه بالاعتراف بقيمة الشّعر الجاهلي وروعته، مع ما أصابه من تغييرات وتحريفات.[3]

وبعده بثماني سنوات، نشر المستشرق وليم اللورد دواوين الشّعراء السّتة الجاهليين: امرئ القيس، والنابغة الذبياني، وزهير ، وطرفة ، وعلقمة ، وعنترة ، ومع أنّه يقرّر منذ البداية أنّه ليس من السّهل الوصول إلى قولٍ فصْلٍ في صحّة الشّعر الجاهلي،[4] فقد وصل إلى نتيجة تؤكّد « أنَّ القصائد المرويّة غير موثوق بصحّتها سواء من ناحيّة المؤلّف، أو ظروف النّظم، أو ترتيب الأبيات »[5]، وبناءً على ذلك يقرّر «أنَّ عدداً قليلاً من القصائد صحيح، ولكنّ الشّكّ يخيّم على ترتيب الأبيات وشكل كلّ واحد منها، أمّا بقيّة الآثار فإنَّ الشّكّ فيها محتوم لا مناصّ منه»[6]. وقد كان وليم اتّهم الرّواة، في مقاله الصّادر سنة 1872 بإيهام عشّاق الشّعر، وخداعهم، حيث يقول: «وهل نظنّ بأنّه من غير الممكن أن يلذّ لبعض الرّوّاة أن يوهموا عشّاق الشّعر القديم المتطلّعين إليه وأن يخدعوهم في الظّلام؟ هذا ليس فقط ممكنا، بل هو مؤكّد».[1]

1 ـــ ريجيس، بلاشير، تاريخ الأدب العربي، 181/1/ المستشرقون والشّعر الجاهلي، ص14.

2ـــ نقلا عن : جواد علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 370/9 .

3ـــ يُنظر: المستشرقون والشّعر الجاهلي، ص20.

4 ـــ نفسه، ص23.

5ـــ ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، 182/1 .

6 ـــ نفسه .

1 ـــ دراسات المستشرقين حول صحّة الشّعر الجاهلي، ص52.

الشّعر القديم المتطلّعين إليه وأن يخدعوهم في الظّلام؟ هذا ليس فقط ممكنا، بـــل هـــو مؤكّد».[1]

وتعرّض بروكلمان إلى أثر الرّواية الشّفوية في السّقط والتّحريف، وذلك بالرّغم من اعترافه « أنّ ذاكرة العرب الغضة في الزّمن القديم كانت أقدر قدرة لا تحدّ على الحفظ والاستيعاب من ذاكرة العالم الحديث »[2] ومع إشارته إلى أنّ بعـــض هـــذا السّقط والتّحريف، قد يحدث بسبب السّهو أو النّسيان، فإنّه يؤكّد أنّ الـــرّواة قـــد غيـــّروا «بعض أشعار الجاهليّة عمداً، ونسبوا بعض الأشعار القديمة إلى شعراء مـــن الجاهليّة الأولى، كما يمكن أنْ يكون وضْعُ أشعارٍ قديمة منحولة على مشاهير الأبطال في الزّمن الأوّل لتمجيد بعض القبائل، أكثرَ ممّا نستطيع إثباته».[3]

إنّ ما توصّل إليه بروكلمان من نتائج لم تكن ـــ في الحقيقة ـــ بعيدة عمّا ذكره ابن سلام الجمحي، ففي قول بروكلمان « إنه بالرّغم من كلّ العيوب الّتي لم يكـــن منها بدّ في المصادر القديمة، يبدو أنّ القصد إلى التّشويه والتّحريف لم يلعب إلا دوراً ثانوياً.»[4] دليل على أنّ الانتحال لم يكن أمرا مقصودا إلاّ في حالات خاصّة، فلهذا « قد روى علماء المسلمين أشعارا للجاهليّين تشتمل على أسماء الأصنام وعبادتهـــا, وإن أسقطوا أيضا أبياتا أخرى لشبهات دينيّة، وذلك في حالات يبدو أنّها قليلة».[5] يقرّر بروكلمان ذلك « لأنّ الشّعور الدّيني لم يكن غالبا على نفوس العرب في الجاهليّة »[6] على حدّ تعبيره.

1 ـــ دراسات المستشرقين حول صحّة الشّعر الجاهلي، ص52.

2 ـــ بروكلمان. تاريخ الأدب العربي، ج1 ، ص65 .

3 ـــ نفسه.

4 ـــ ن م ، ص66 .

5 ـــ نفسه.

6 ـــ نفسه.

ولأنّ كثيرا من الباحثين لا يرون في آراء المستشرقين ومواقفهم تجاه تاريخنا القديم إلاّ « مجموعة من الأحكام المسبقة الجامدة تحكم في قسريّة بالغـــة»[1]، ولا يـــرون في دراساتهم وبحوثهم إلاّ « قراءة تعتمد الانتخاب المقصود للنّصوص أو تحميلها معاني لا تحتملها أو التّشكيك في صحّة ما صحّ منها، أو الاتّكاء على الضّعيف الشّاذ السّاقط من الأخبار ممّا يجافي الرّوح العلميّة والنّزاهة الموضوعيّة والحياد الفكري.»[2]... فـــلأنّ الأمر كذلك، فإنّ بلاشير يحاول الإشارة من حين إلى آخر إلى رأي من آراء النّقـــاد والعلماء العرب.

تطرّق بلاشير إلى موقف طه حسين، و لم يجد فيه إلاّ تمسّكا بمسلّمات مرجليوت إلاّ أنّه يختلف معه في نقطة واحدة، وهي الحذر، في نفي الشّعر الجاهلي برمّته، وإنّما ذهب إلى أنّ ما بقي منه لا يمثّل شيئا،[3] ويشير بلاشير إلى آراء مجموعة من المستشرقين يشايعون فيها إلى حدّ ما وليام مارسيه، الّذي يذهب إلى القول:« إنّ كلّ شـــيء في الأدب الجاهلي غير موثوق به، فالتّاريخ نـــزويّ، ونسبة الآثار إلى أصحابها مترجرجة واعتباطيّة إلى حدّ بعيد، كما أنّ صحّة أبيات عديدة، أو قصائد برمّتـــها لا يعـــوّل عليها. »[4] ومع ذلك فلا يشكّ بلاشير في أنّ هؤلاء لا يمكنهم نسف هذا الكمّ الهائل من الشّعر الجاهلي، وبخاصّة المقطوعات الّتي لم يطرأ عليها الفساد.[5]

ويقف بلاشير عند خواصّ المقلّدات، وهي القصائد الطوال الّتي تقلّـــد الشّـــعر الجاهلي ويرى من خواصّها أنّها « أكثر أصالة من الأصيـــل »[6]، ويـــذهب إلى أنّ

1 ــ فوزي ، فاروق عمر. الاستشراق والتاريخ الإسلامي.ص 29.

2 ــ نفسه.

3 ــ بلاشير. تاريخ الأدب العربي. 186/1 ــ 187.

4 ــ ن م. ص188/1

5 ــ يُنظر: ن م ، ص187 ــ 188.

6 ــ ن م. ص 191/1 .

التّمييز بين الأصيل من الشّعر الجاهلي والمنحول من المقلّدات أمر عسير، لذا «وجب أنْ يكون في حوزتنا آثار غير مشكوك في صحّتها يمكن أن تتّخذ معيـــارا إذا صـــحّ التّعبير، وهذا ما ينقصنا.»[1] بمعنى أنّ كلّ ما وصل إلينا مشكوك فيه.

إنّ حقيقة الشّعر الجاهلي عند بلاشير تكمن في أنّ قسطا كـــبيراً مـــن الشّـــعر صحيح في أصل وجوده، لكنّ الرّواية الشّفوية قد أفسدته، بسبب امتزاج آثار شعرية منحولة تتناغم في طبيعتها، ومضامينها، وخصائصها، مع النّصوص الشعرية الجاهليـــة الصّحيحة، وليس بإمكان الباحث ـــ اليوم ـــ التّمييز بينها عكس قطـــع منحولـــة أخرى، اتّصفّ واضعوها بالسّذاجة وقلّة الخبرة، فيمكن للنّاقد ذي الخـــبرة القليلـــة الكشف عن زيفها[2]. يقول ذلك لأنّه وجد نفسه غير قادر على التّفريق بين ما قالـــه حمّاد الرّاوية وخلف الأحمر،[3] ، وكأنّه يكرّر مقولة الضّبّي الّذي قال: « قد سُلّط على الشّعر من حمّاد الرّاوية ما أفسده فلا يصلح أبداً.»[4] فلمّا سُئل عن سبب ذلك؛ أ هو الخطأ أم اللّحن في الرّواية ؟ أجاب بنفي الأمرين مؤكّدا أنّ حمّادًا:« رجـــل عـــالم بلغات العرب وأشعارها، ومذاهب الشّعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشّعر يشبّه به مذهب رجل ويدخله في شعره، ويُحمَل ذلك عنه في الآفاق، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميّز الصّحيح منها إلا عند عالم ناقد، وأين ذلك!؟»[5]

ويعود بلاشير ليستنتج من هذا كلّه أنّ «قسماً ضئيلاً من الشّعر الجاهلي وصـــل إلينا، وأنّ كلّ ما أوجدته الظّروف الخاصة، وما نتج عـــن الارتجـــال ذهـــب أدراج

---

1 ـــ نفسه، 191/1 .

2 ـــ يُنظر: بلاشير. تاريخ الأدب العربي. ص 189/1 .

3 ـــ ن م. ص 191 .

4 ـــ الأغاني ج2، ص143

5 ـــ نفسه.

نفى أنْ يكون الشّعر الجاهلي الّذي نتدارسه اليوم معبّراً عن العصر الجاهلي، وإنّما هو ناتج عن صناعة قائمة على الانتحال، حدثت بعد ظهور الإسلام،[1] كمـا أنّ هـذا الخطاب يتفادى التّصريح، بمثل قول المستشرق الإيطالي غويدي:« إنّ قصائد القـرن السّادس البديعة يبرهن عن عمل طويل استعدادي.»[2]

إنّ المتتبّع لمسيرة الشّعر الجاهلي، وما أثار من سجال بين العلمـاء والأدبـاء، لا يسعه إلاّ أن يقول: «إنّ صحّة شعر الجاهليّة مسألة يصعب أن تكون حديثة حيث أنّه ومنذ العهود العبّاسيّة بذل علماء اللّغة العربيّة جهودا لفرز الصّحيح من الزّائـف»،[3] هكذا قال مونرو، ومع أنّه كان ينظر إلى ذلك المجهود الرّائع نظرة إشفاق، كما قال، إلاّ أنّه لم يجد بدّا من التّصريح بأنّه: « لمن الصّعب أن نحجم عن إظهار الإعجاب بدقّة النّاقد محمّد بن سلاّم الجمحي الموضوعيّة، حينما وسم تلك القصائد القديمة المنسوبة إلى أقوام عاد وثمود بأنّها منحولة.»[4]وهو دليل على العناية الّتي أحاطت بهذا الشّـعر منذ أمد غير قريب. يقول كليفورد بوزورث: « من الجليّ أنّ الشّعر يمثّل التّـراث الأساسي للجاهلية العربية في الإسلام ، إذ إنّ شكله الأساسي ـــ يقصد أوزانه وما تتضمّن من البحور الشّعرية، وأبياته المؤلّفة من شطرين متساويّين في الوزن، والتزامه بالقافية طوال أبيات القصيدة ـــ هذا الشّكل الأساسي للشّعر، يرجع دون شكٍّ إلى عصر ما قبل الإسلام .وينطبق هذا أيضا على المحتوى الرّئيسي للشّعر الّذي يمكن أن يوصف بأنّه غنائيّ بالدّرجة الأولى».[5]

1 ـــ يُنظر: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، من ص 87 ـــ 129/ شوقي ضيف، العصـر الجـاهلي ص 166 ومابعدها، / ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، 1/ 183 وما بعدها .

2 ـــ الشّعر الجاهلي:نشأته ـــ فنونه صفاته ـــ ص7.

3 ـــ جيمز مونرو. النّظم الشّفوي في الشّعر الجاهلي. ص18.

4 ـــ جيمز مونرو. ص18.

5 ـــ تراث الإسلام. ج2 ص14.

إنّ أمر الشّعر الجاهلي لعجيب، ليس لأنّه أثار جدلا كبيرا عند نفر من النّاس لم يعاصروا قائليه، فمنهم مَن أسَرَه الإعجاب به، فأخذ يتبنّى كلّ ما يطريه، ومنهم من وقف منه موقف الرّيبة، فأخذ يلتمس للطّعن فيه كلّ سبيل، بل لأنّه كـــان في زمنــه يرقى به أهلُه إلى مرتبة التّقديس، حينما يصدر عن عزّة، ويهوون به إلى مكان سحيق، عند قوله في حال هوان، « فالشّعر الجاهلي يبدو في بعض الأمثال وكأنّه من مقدّسات العرب كما هيّ الحال في المثل:(أَسْيَرُ مِنْ شِعْرٍ) حيث يغدو الشّعر لســـان الــدّهر، والشّعراء يصبحون أمراء الكلام وزعماء الفخار؛ بيد أنّ هذه الصّورة الشّامخة سرعان ما تهتزّ وتخفت شمس سطوعها لتصبح وظيفة الشّعر في المثل:(آكُلُ لَحْمِي ولا أدَعُــهُ لآكلٍ) متساوقة مع وظيفة إضحاك الملوك، وصاحبها أقرب إلى أهل البطالة منــه إلى أهل العمل والكدّ»[1]

4.1.1 المستشرقون وعلاقة القرآن بالشّعر الجاهلي:

كان اهتمام المستشرقين بالشّعر الجاهلي ملفتا، وقد يضاهي اهتمامَهم بالقرآن الكريم، وذلك للاعتماد على نصوص هذا الشّعر في تأسيس خطاب يحدّد موقفهم من القرآن الكريم، وقد اعتمدوا في ذلك على منهج المطابقة والمقابلة، « ومـــن نمـــاذج مطابقة النّصّ القرآني مع نصوص الأدب الجاهلي نجد المستشرق كليمان هوار يـــزعم أنّه اكتشف مصدرا جديدا للقرآن هو شعر أميّة بن أبي الصّلت، وقارن بينــه وبـــين بعض آيات القرآن، واستنتج صحّة هذا الشّعر بالفروق الواردة فيه وفي القرآن، وزعم أنّه لو كان هذا الشّعر منحولا لتطابق نصّه مع نصّ القرآن، وقد كانت استعانة النّبيّ

1 ــ أبو علي، محمّد توفيق. الأمثال العربيّة والشّعر الجاهلي (دراسة تحليليّة) . ط 1 ، 1988، بيروت ، ص 71.

به في نظم القرآن سببا في مقاومة المسلمين له ومحوه حتّى يصحّ انفراد النّبيّ بتلقّي الوحي من السّماء.»[1]

والمتتبّع للخطاب الاستشراقي، يجد هذه النّظرة توجّهه وجهة تجعله مضطرا إلى الحديث عن الحياة العقلية، والأدبية السّائدة في الجزيرة العربية قبيل ظهور النّص القرآني، بوصفها مرحلة إرهاص، سبقت هذه الطّفرة الهائلة في نظام القول عند العرب. فهذا بلاشير قد خصّص فصلا كاملا، في حديثه عن تاريخ الأدب العربي لدراسة القرآن والنّتائج الثّقافية للظّاهرة القرآنية، غير أنّه قبل تناوله هذه الظّاهرة الحدث[2] بالدّراسة، حلّل النّثر العربي المسجوع والإيقاعي، بل خاض في منحاه المحتمل[3].

وبعد أن يسجّل الهزّة الّتي خلخلت كلّ البُنى السّائدة في العالم العربي من جميع جوانبها الاجتماعية، والسّياسية، والفكرية، بعد ذلك يقول:« وقذفت بها إلى الحضيض، وقد بقي من أثر هذه الدّعوة كتاب مقدّس تأريخه ــ بخلاف الشّعر المسمّى الجاهلي ــ ذو دقّة مطلقة ويمكن قرن هذا الصّرح الهائل في اللّغة العربية بذلك الشّعر الموزون المقفّى الّذي يصعد منشؤه إلى ماضٍ سحيق من التّعبير الجمالي.»[4]

إنّ تحفّظ بلاشير وإحجامه عن الإفصاح عن نظرته اللائكيّة حيال سماويّة النّص القرآني في مواطن كثيرة[5]، لم يمنعه من التّلميح إلى إمكانيّة عقد مقارنة بين النّص

1 ــ الاستشراق الإسرائيلي. ص 43

2 ــ يُنظر:بلاشير، ريجيس. القرآن : نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره حيث وصف القرآن **بالحدث**، ص 101كما وصفه **بالواقعة** في الكتاب نفسه، ص90.

3 ــ يُنظر:بلاشير، رجيس. تاريخ الأدب العربي.ط2، تر: إبراهيم الكيلاني،ج1،الدّار التونسية للنّشر، من ص202إلى ص248.

4 ــ بلاشير، رجيس.تاريخ الأدب العربي. ج1، ص202.

5 ــ يُنظر: عشراتي، سليمان.الخطاب القرآني. ص 37.

القرآني والشّعر الموزون المقفّى، ذلك لأنّ بنية النّص القرآني الّتي تحمـــل في ثناياهـــا مقوّمات الخطاب الرّاقي، المؤهّل إلى إحداث تأثير بليغ في نفس المتلقي، والّتي أحدثت أثرها في بلاشير نفسه، قد جعلته يصف هذا النّص بـــالصّرح الهائل، غير أنّه لا يراه إلاّ صرحا أدبيا مجرّدا من أيّة نفحة إلهية.

إنّ قراءة ما كتبه بلاشير عن القرآن تجعل الباحث أمام خطاب متناقض، يتحاشى فيه هذا المستشرق التّصريح بما يعتقده في هذا الكتاب المنزّل، جاعلا المتلقي يتخبّط في تأويلات لكتاباته الموسومة بالخلط المقصود، إذ يعلن في مواطن كثيرة أنّ الرّسول ﷺ لم يكن له دخل في إنتاج القرآن، غير أنّه يعرض ذلك ـــ كعادته ـــ بطريقة تجعـــل القارئ مبلبل الفكر، فلنضرب لذلك مثالا باعترافه أنّ الوحي قد بلغ جمالُـــه حـــدّ الإعجاز[1]، وأنّه قادر على حمل النّاس بقوّة بيانه على الهداية، حيث يقول عقب ذلك: « إنّه يعلن ـــ يقصد القرآن الكريم ـــ عن عدم وجود روابط تشدّه إلى الإمكانـــات البشرية، فثمّة هوّة بين جوهر هذه الرّسالة الإلهي، وقدرة المخلوق الّذي أوكِلت إليه ومداه، ونحن هنا تجاه ظاهرة تعقّد التّحليل.»[2]

إنّ العبارة الّتي ختم بها بلاشير قوله كفيلة بنسخ ما ذهب إليه من تقرير لحقيقة الإعجاز القرآني، إنّه حينما يعوزه الدّليل على ما يذهب إليه من آراء، يسعى إمّا إلى تضليل المتلقي بإيهامه أنّ ثمّة معطياتٍ تجعل التّحليل غير قادر على بلوغ الحقيقة دون تحديد تلك المعطيات بدقّة، وإمّا يبادر القارئَ بتهيئته لتلقي صدمة التّعجب الّذي سيفاجئه به. فلينظر القارئُ إلى قوله:« ولعلّه يبدو فريدا من نوعه ألاّ نرى في كتاب ديني سوى أثر أدبي، ولكنّ القرآن ذاته يحملنا على النّظر إليه كذلك.»[3] ويستدل

1 ـــ بلاشير.تاريخ الأدب العربي، ج1، ص212.

2 ـــ بلاشير.تاريخ الأدب العربي، ج1، ص212.

3 ـــ بلاشير.تاريخ الأدب العربي، ج1، ص 210.

على ذلك بقــوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾.[1]

إنّ الآيتين الكريمتين لا تحملاننا على النّظر إلى القرآن الكريم، واعتباره أثرا أدبيا وإنّما هما آيتان تصدحان بتحدي القرآن الكريم، لمنكري مصدره المقدّس والجاحدين به على أن يأتوا بسورة من مثله، وقد تدرّج معهم الوحي الإلهي في التّحدي[2] فتحدّاهم أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، ثمّ دعاهم إلى الإتيان بعشر سور مثله، لينتهي بدعوتهم إلى الإتيان بسورة من مثله، فجاءت الآيات كالآتي: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾[3] وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[4] وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾[5]

إنّ الآيتين الأخيرتين وعلى غرار آيتي [هود] و[الإسراء] قد تكرّر فيهما لفـــظ [مثل]. فهل المثلية تختص بالجانب الأدبي في القرآن دون غيره من الجوانب ؟

1 ـــ سورة: البقرة ، الآيتان: 23 ، 24.

2 ـــ يُنظر: التّفكير الفلسفي في الإسلام . ط1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص 56.

3 ـــ سورة الإسراء ، الآية: 88.

4 ـــ سورة هود ، الآية: 13.

5 ـــ سورة: البقرة ، الآيتان: 23 ، 24.

قصيدة للبيد وسورة من القرآن. إنّ هذه الأخيرة تبدي تنوّعا وتحوّلا واضحَيْن أكثر من الإحكام المتعلّق بأجزائها الصّغيرة(الآيات المسجّعة) في الفكرة والصّياغة.»[1]

لو جاءت هذه الدّعوة إلى المقارنة، في غير هذا الكتاب، لكانت جديرة بالقبول ولكن أن يأتي بها بيرك في محاولته ترجمةَ معاني القرآن، فهذا أمر غير مستساغ، فالقرآن يُترجَم لغير العرب أصلا، فكيف ندعو هؤلاء إلى مقارنة بين الشّعر والقرآن؟ أليس مجرّد الحديث عن هذا الأمر يعدّ إيهاما للقارئ بأنّ علاقة ما موجودة بين هذين النّصين؟.. ولكنّ خطّا متماهيا يجمع خيوط الخطاب الاستشراقي في نقاط معيّنة ليسلك بها منعطفات تجعل القارئ لا يدرك شموخ البنية في النّص القرآني الّذي تخشع الجبال، لو وُضع على قممها... و كيف يرى القممَ خاشعاتٍ من كبّله الخطاب الاستشراقي في وهاد النّص وشعابه ، مطأطئا، يبحث عن صلة ما، بين مصدر هذا النّص وشياطين الشّعر؟ « إنّ سيطرتنا القاصرة على عبقرية اللّغة الجاهلية، لا تسمح لنا بأن نحكم ـــ عن معرفة ـــ على سموّ الأسلوب في القرآن»[2]، هذا ونحن عرب، فما بالك بالعجم؟

يصرّ بيرك على الإشارة في كلّ مناسبة إلى العلاقة بين لغة الشّعراء الجاهليّين ولغة القرآن الكريم، وقد سمّاها التّشابه، ففي قراءته الجديدة للقرآن، وبعدما يتحدّث عن قوّة هذا الكتاب ولغته، يستدرك قائلا: « إذن، على الرّغم من القوّة الّتي أبرزناها للتوّ، فإنّ القرآن في لسان قوم قريش، وهو أيضا لغة قريبة لغويّا من لغة شعراء العرب قبل قريش وبعدها لا يمكن التّغاضي عن هذا التّشابه الأخير.»[3] كما يشير إلى قوّة هذا التّشابه، بدليل أنّ النبيّﷺ كان مضطرّا لنفي علاقته بالشّعر والكهانة، فيقول:« ولا

1 - BERQUE Jacques . LE CORAN:essai de traduction, p 736.
2 ـــ بن نبي، مالك. الظّاهرة القرآنية.دار الفكر، دمشق، سوريا، د ت، ص229.

3 -Relire le Coran, p113-114.

استطاع بيرك أن يجد هذا الرّابط السّحري الّذي نقل بوساطته أساس هـذا الـدّين وجرثومة هذه العقيدة من بيت امرئ القيس، ومع أنّ هذا البيت عند العرب « أفضل ابتداء صنعه شاعر؛ لأنّه وقف واستوقف وبكى واستبكى وذكر الحبيب والمـترل في مصراع واحد.»[1] إلاّ أنّه لا يمكن لذي نظر أن يرى صلة بينه وبين كلمة التّوحيـد « فإذا كان أهل الأديان يعبدون الشّمس وتمثال مريم وعيسى بن مريم، فكيف نقول إنّ العربيّ الدّهريّ بالطّبع، والوثنيّ بالتّقاليد كان يعتقد في وحدانيّة الله؟ »[2]

إنّ امرأ القيس لم يذكر الله في شعره إلاّ خمس مرّات،[3] منها مرّة واحدة في معلّقته حيث قـال:

فَقـالَت يَميـنَ اللهِ ما لَكَ حيلَةٌ   وَما إِن أَرى عَنكَ الغِوايَةَ تَنجَـلي[4]

ولكنّ ذكره الله لا يمنع كون المقصود به صنما في تصوّر هذا الشّاعر وغيره من العرب كما قال ابن حجر:

وَباللاتِ وَالعُزّى وَمَن دانَ دَينَها   وَبِاللهِ إِنَّ اللهَ مِنهُـنَّ أَكبَـرُ.

إنّ العقليّة العربيّة عند ظهور الإسلام، بل وقبل ظهوره، كانت عاجزة عن فهم الإله الواحد، فعلّمهم النّبيﷺ معنى التّوحيد.[1]

---

1 ــ العمدة في محاسن الشّعر، وآدابه، ونقده. ج1، ص218.

2 ــ الأساطير العربيّة قبل الإسلام. ص 143.

3 ــ الأبيات هي:

أَلا قَبَّحَ اللهُ البَراجِمَ كُلَّها   وَجَدَّعَ يَربوعاً وَعَفَّرَ دارِها

فَاليَومَ أُسقى غَيرَ مُستَحقِبٍ   إِثماً مِنَ اللهِ وَ لا واغِلِ

فَقالَت سَباكَ اللهُ إِنَّكَ فاضِحي   أَلَستَ تَرى السُمّارَ وَالناسَ أَحوالي

فَقُلتُ يَمينَ اللهِ أَبرَحُ قاعِداً   وَلَو قَطَعوا رَأسي لَدَيكِ وَ أَوصالي

4 ــ ديوان امرئ القيس.

في حال تجرّدها، بل تقول ما هو أبلغ وأوضح، وقد ورد في رواية ابن هشام قول الوليد:« ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشّعر كلّه رجزه وهزجه، وقريضه، ومقبوضه، ومبسوطه، فما هو بالشّعر.»[1]

ولكنْ، لّما قال له أبوجهل[2]:لا يرضى عنك قومك حتّى تقول فيه، قال الوليد: دعني أفكّر. فلمّا فكّر قال: هذا سحر يأثره عن غيره. وفي ذلك نزل قول الله عزّ وجلّ: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا (١١) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا (١٢) وَبَنِينَ شُهُودًا (١٣) وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا (١٤) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ (١٥) كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا (١٦) سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا (١٧) إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (١٨) فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (١٩) ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (٢٠) ثُمَّ نَظَرَ (٢١) ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ (٢٢) ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ (٢٣) فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ (٢٤) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (٢٥) ﴾[3]

إنّه فكّر في نفسه، وهيّأ ما يقوله من الطّعن في القرآن, فَلُعِن، واستحقّ بذلك الهلاك، ثمّ تأمَّل فيما قدَّر وهيَّأ من الطّعن في القرآن، و لـمَّا ضاقت عليه الحيل، و لم يجد مطعنًا يطعن به في القرآن، رجع معرضًا عن الحقّ، وتعاظم أن يعترف بهذا القرآن كلاما من عند الله, فقال عنه: ما هذا الّذي يقوله محمّد إلاّ سحر يُنْقل عن الأوّلين، ما هذا إلا كلام المخلوقين، تعلّمه محمّد منهم، ثم ادَّعى أنّه من عند الله.

هكذا..عندما يقاوم المرء فطرته، ويجبر نفسه على مخالفة إحساسه المجرّد، فإنّه يقول ما يخالف الواقع. والخطاب الاستشراقي، حينما ينطلق من خلفيّته الفكريّة وينظر نظرته الاستعلائيّة، يجيء وصفُه القرآنَ الكريمَ بعيدا عن الحقيقة الّتي أحدثها هذا الكتاب في نفوس الكثير من مفكّري الغرب، أمثال الباحثة الإيطالية لورافيشيا فاغليري الّتي ترى في هذا الكتاب معجزة عظمى، إذ تقول:« إنّ معجزة الإسلام العظمى هي

1 ـــ ابن هشام، عبد الملك.السّيرة النّبوية،ج1، تحقيق مصطفى السّقا وغيره، دار إحياء التّراث العربي، بيروت ص289.

2 ـــ الزرقاني، ص245.

3 ـــ سورة المدثر، الآيات:11 ـــ 25 .

(القرآن)...إنّه كتاب لا سبيل إلى محاكاته...أمّا أسلوبه فأصيل فريد وليس ثمّة أيّما نمط لهذا الأسلوب في الأدب العربي الّذي ينحدر إلينا من العصور الّتي سبقته.»[1]

نحن نعلم أنّ النّبيّ ﷺ وُلد، ونشأ، وترعرع بين قوم يعدّون الشّعر ديوان مآثرهم وسِجِّل مفاخرهم، قوم يعشقون الكلمة الحلوة، ويحتفون بها، ويقيمون لها الأسواق، فقد فُطروا على ذلك،[2] وفيهم قال رسول الله ﷺ: «لا تدع العرب الشّعر حتى تدع الإبل الحنين»[3] ومن هنا كان تأثره بالشّعر، وعنايته به، واستماعه له، شأنه في ذلك شأن أي عربي آخر، ونحن نعلم أنّه يُوجد:« في الشّعر الجاهليّ معانٍ ساميّة وحكمة صادقة، ومَن يقرأه خالي الذّهن من كلّ ما قيل فيه يَقْضِ العجب من ذكاء منشئيه وسعة خيالهم وإفضائهم النّظر في تأليف المعاني والتّصرّف في فنون الكلام.»[4] وكلّ مطّلع على تاريخ العرب قبيل البعثة، وأثنائها، يعلم ما أشرنا إليه بالإضافة إلى استحسانه ﷺ لكلّ شعر لم يخرج عن أسس الإسلام وأصوله، «و لم يقتصر استحسان الرّسول على أشعار المسلمين بل تجاوزها إلى ما كان أمامه من أشعار الجاهليّن، الّتي تتفق ومُثُل ومبادئ الإسلام.»[5]

إنّ هذا الّذي ذكرناه من علاقة النّبيّ ﷺ بالشّعر، وموقفه منه، لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّ للشّعر أثرا في القرآن الكريم، فاللّه قد نفى عن نبيّه صفة الشّاعر ومع ذلك يضطرّنا البحث إلى النّظر في خصائص هذا الشّعر، ثمّ الالتفات عنها إلى بعض مميّزات القرآن الكريم، لنقف على الفرق والتّمايز بينهما؛ يقول الزّيّات في صدد تعداده خصائص الشّعر الجاهلي: « فمن خصائصه الصّدق في تصوير العاطفة، وتمثيل

1 ــ الصديق، محمد الصالح.محمد ﷺ في نظر المفكرين الغربيين. ط1، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر،2005، ص139.

2 ــ يُنظر:العناني، سامي مكّي. الإسلام والشّعر. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص41.

3 ــ يُنظر: العمدة في محاسن الشّعر، وآدابه، ونقده. ج1، ص30.

4 ــ محمود، عبد الحليم. القرآن والنّبيّ. ط 4 ، دار المعارف، القاهرة، ص 52.

5 ــ الإسلام والشّعر، ص45.

الطّبيعة، فلا تجد فيه كلفا بالزّخرف، ولا تكلّفا في الأداء؛ فكثر لذلك الإيجاز، وقلّ المجاز، وندرت المبالغة. وضعفت العناية بسياق الفكر على سنن المنطق واقتضاء الطّبع: فعلائق المعاني واهنة واهيّة، ومساق الأبيات مفكّك مضطرب. فإذا حذفت أو قدّمت أو أخّرت لا تشعر القصيدة بتشويش أو نقص؛ وذلك لأنّ البدو بطبيعتهم يعوزهم النّظر الفلسفي.»[1]

لعلّ ما عبّر به الزّيات عن طبيعة البدو، هو ما قصده جاك بيرك بـ(السّذاجة البدوية) هذه السّذاجة الّتي جعلت القصيدة الجاهليّة في مجملها، واهنة المعاني، مفكّكة ومضطربة في نسيجها، تقوم على وحدة البيت، أمّا من حيث المحتوى الفكري، فهي فقيرة إلى رؤيا فلسفيّة راقيّة، مع أنّها حاولت أن تنقل لنا بعض ملامح الحياة الدّينيّة للإنسان الجاهلي،« ولكن القرآن لا يمثّل الحياة الدّينيّة وحدها، وإنّما يمثّل شيئا آخر غيرها لا نجده في الشّعر الجاهلي: يمثّل حياة عقليّة قويّة، يمثّل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظّا عظيما.»[2]

إنّ المستشرقين يملكون من المعطيات، والدّلائل، والبراهين ما يجعلهم أولى النّاس بالاعتراف بمكانة القرآن الكريم، وتمييزه عن كلام البشر، مهما ينل هذا الكلام من أسباب البلاغة، ومهما يصل من مراتب الفصاحة، ولكن، ولأنّ المرجعيّة الّتي ينطلق منها الفكر الاستشراقي تشدّه دوما إلى تلك الصّورة المبنيّة على نوايا مسبقة، وتغذي البحث وتوجّهه إلى تشكيل خطاب لا يتنكّر لتلك المرجعيّة.. لأنّ الأمر كذلك، فإنّ هذا الخطاب ظلّ خاضعا للأهواء، والآراء القبْليّة، أو كما قال سورديل: « وهكذا ما انفكّت الصّورة الّتي يكوّنها الباحث حول الأهداف الّتي عمل لها محمّد، والظّروف الّتي قُبِل فيها النّصّ القرآني، تتغيّر تبعا للآراء الشّخصيّة الّتي يكوّنها أيّ دارس.»[3]

1 ـــ الزيات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي. دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، ص32 ـــ 33.

2 ـــ القرآن والنّبيّ ، ص 53.

3 ـــ سورديل، دومينيك. الإسلام (العقيدة..السّياسة..الحضارة)، تر:علي مقلّد، ط2، 1998، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، لبنان. ص33.

الفصل الثّاني:

دعوى التّأثّر بالكتب المقدّسة والأساطير.

المبحث الأوّل

دعوى تأثّر القرآن بالكتب المقدّسة.

المطلب الأوّل: حقيقة الكتب المقدّسة السّابقـــة وتاريخها.

المطلب الثّاني: الاستشراق وعلاقة القرآن بالكتب المقدّسة.

المبحث الثّاني:

دعوى تأثّر القرآن بالأساطير.

المطلب الأوّل: العرب في الجاهليّـــة وعلاقتهم بالأساطير.

المطلب الثّاني: القرآن والأساطير في الخطاب الاستشراقي.

1.2.1 حقيقة الكتب المقدّسة السّابقة وتاريخها.

الكتب المقدّسة هي تلك الدّساتير الإلهيّة الّتي أنزلها الله عزّ وجلّ وحيًا على رسله المبعوثين إلى خلقه، وهي «ما أنزل الله سبحانه وتعالى على رسله من وحي لهداية النّاس، وإخراجهم من الظّلمات إلى النّور، فالكتب المنزّلة، فيها التّعاليم الإلهيّة للنّاس من أوامر، ونواهٍ، وأخبار.»[1] وقد أوجب الله على المسلمين أن يؤمنوا بها وبرسله عليهم السّلام، قال تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥ ﴾[2] ، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١٣٦ ﴾[3] أنزل الله هذه الكتب على أنبيائه ورسله، فيها عقيدة التّوحيد والعلم والشّريعة، توجّه البشر إلى طريق الخير في الدّنيا والآخرة، وقد ذكر بعضها في القرآن الكريم، وهذه الكتب هي:

1 ــ **التّوراة**؛ وقد أنزلت على موسى عليه السّلام، قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗاۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٤٤ ﴾ ــ المائدة:44.

2 ــ **الزّبور**؛ وأُنزل على داود عليه السّلام، قال تعالى: ﴿ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا ﴾[1].

---

1 ــ عبد المنعم، محمود عبد الرّحمن. معالم العقيدة الإسلاميّة. ط1، 1994، ص 72.

2 ــ البقرة:285.

3 ــ النّساء:136.

1 ــ النّساء:163.

2 ــ **الزّبور**؛ وأُنزل على داود عليه السّلام، قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴾[1].

3 ــ **الإنجيل**؛ وقد أُنزل على عيسى عليه السّلام، قال تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾. ــ المائدة: 46.

4 ــ **القرآن**؛ وقد أُنزل على سيّدنا محمّد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ تَنزِيلًا ﴿٢٣﴾ ﴾[2]، وذكر القرآن الكريم صحف إبراهيم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ ﴾[3]

وإذا عدنا إلى القرآن، وجدناه يشير إلى أنّ هذه الكتب السّماوية قد اتّفقت في جوانب، وقد اختلفت في أخرى، فهيّ قد نزلت بالحقّ والنّور والهدى، والدّعوة إلى توحيد الله عزّ وجلّ في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾[4]، ولأنها نزلت على أقوام مختلفين جاء كلّ كتاب بلغة القوم الّذين أنزل عليهم ليسهل على الرّسول التّبيين، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾ ﴾[5]، ولكنّها اختلفت فيما حوته من شرائع وتعاليم، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ ﴾[6]

---

1 ــ النّساء: 163.

2 ــ الإنسان: 23.

3 ــ الأعلى: 18 ــ 19.

4 ــ الأنبياء: 25.

5 ــ إبراهيم: 4.

6 ــ المائدة: 48.

والعهد القديم قسمان، فأمّا القسم الأوّل، فيحتوي الآن على ثمانيّة وثلاثين[1] أو تسعة وثلاثين[2] سفرا، منها: 1 ــ سفر التّكوين(سفر الخليقة).2 ــ سفر الخروج. 3 ــ سفر الأحبار (سفر اللاّوييــن) . 4 ــ سفر العدد .5 ــ سفر التّثنية. ومجموع هذه الأسفار الخمسة هو ما يطلقون عليه اسم أسفار موسى الخمسة وتسمّى(التّوراة) وهي كلمة عبرية بمعنى القانون والتّعليم والشّريعة، لكنّهم الآن يطلقون التّوراة إطلاقا مجازيا على مجموع كتب العهد القديم، أي على أسفار موسى الخمسة (التّوراة) وملحقاتها.[3]

وأمّا القسم الثّاني، فيتكوّن من تسعة أسفار، هي: 1ــ سفر إستير. 2 ــ سفر باروخ. 3 ــ جزء من كتاب دانــيال. 4ــ سفر طوبيا. 5 ــ سفر يهوديت. 6 ــ سفر وزدم (حكمة سليمان). 7ــ سفر إيكليزيا ستيكس (يشوع بن سيراخ). 8 ــ سفر المكابيين الأوّل. 9 ــ سفر المكابيين الثاني.[4]

وأمّا القسم الأوّل من العهد الجديد فعشرون سفرا،[5] أو سبعة وعشرون سفرا،[6] منها: 1 ــ إنجيل متّى .2 ــ إنجيل مرقس .3 ــ إنجيل لوقا .4 ــ إنجيل يوحنا. ولفظ الإنجيل مختصّ بهذه الأسفار الأربعة، وهو لفظ معرّب، أصله في اليوناني (إنكليوس)، وفي القبطي (إنكليون)، ومعناه البشارة والتّعليم والخبر السّار الحسن المفرح. لكنّهم الآن يطلقون هذا اللّفظ على مجموع كتب العهد الجديد، أي على

1 ــ نفسه.

2 ــ يُنظر: الاختراق الصّهيوني للمسيحيّة. لمعي، إكرام. ط2، دار الشّروق، بيروت، 1993، ص 17.

3 ــ يُنظر:إظهار الحق ج1، ص99.

4 ــ ن م، ص102.

5 ــ ن م، ص103.

6 ــ يُنظر: مختصر إظهار الحق ج1، ص98.

أمّا الكتابات أو أسفار الحكمة، فتضمّ أحد عشر سفرًا. 1 ــ المزامير؛ ويتكوّن من أدعيّة وصلوات وترانيم. 2 ــ الأمثال ويضمّ أقوالا موجزة معظمها عن الأخلاق الحسنة. 3 ــ أيوب؛ ويدور حول ابتلاء أيوب عليه السّلام واعتراضه ثمّ توبته وإنابته. 4 ــ المجلات؛ وتشمل: نشيد الإنشاد المنسوب إلى سليمان فمجموعة أشعار غزلية على شكل حوار، وراعوت، ومراثي إرميا، والجامعة، واستر. 5 ــ سفري أخبار الأيّام الأوّل والثّاني. 6 ــ أسفار الأنبياء، وتتناول تاريخ العبرانيين القدماء.[1] 7 ــ الزّبور. 8 ــ هوشع. 9 ــ دانيال. 10 ــ عزرا. 11 ــ نحميا. وهناك مجموعة أخرى من الأسفار تسمّى (بالأبوكريفا) أي الأسفار غير الشّرعيّة.[2]

يعتمد اليهود على العهد القديم باعتباره مصدر التّشريع، ولكنّهم لا يكتفون بذلك، بل يستصدرون أحكام تشريعاتهم من التّلمود أيضا، « ويُعدّ التّلمود هو المصدر الثّاني في الأهميّة بعد العهد القديم، وهو عبارة عن التّقاليد والتّعاليم الشّفاهيّة الّتي ألقاها موسى على أمّته أثناء تدوين التّوراة فتلقّاها الخلف عن السّلف بالحفظ إلى أن دوّنها (سي ويهوذا هاناسي) ومن جاء بعده»[3]، ويزعم اليهود أنّ هذه التّعاليم تنوقلت شفاها عبر أربعين جيلا إلى أن دُوِّنت خشية ضياعها وسمّيت (المشنا) ومبلغ حجمها نحو ثمانمائة ورقة، ثمّ عكف الأحبار على شرحها، وسميّت الشّروح (الجمارا) ومبلغ حجمها قريب من حمل بغل.[4] ويرى الباحثون في الدّيانة اليهوديّة أنّ « التّوراة هي مفتاح القبّة في اليهوديّة، ولكنّ التّلمود هو الرّكن المركزيّ الّذي يرتفع من القواعد ويسند بناءها الفكري والرّوحي»[5]. ولا بدّ أن نشير إلى أنّ اليهود لا يعترفون

---

1 ــ يُنظر: الخطأ والدّخيل في توراة بني إسرائيل، ص: 26 ــ 30.

2 ــ يُنظر:عبد الباري، فرج الله. اليهوديّة بين الوحي الإلهي والانحراف البشري. دار الآفاق العربيّة، ص 30 ــ 31.

3 ــ م ن، ص 31 ــ 32.

4 ــ سعيد، عبد السّتّار فتح الله. معركة الوجود بين القرآن والتّلمود.ط4، د ت، ص38./ الجوزية، ابن القيّم. هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنّصارى. تح السّقا، أحمد حجازي، ط4، المكتبة القيّمة، مدينة نصر، 1407هـ، ص200.

5 ــ شتاينسالتز، أدين. مدخل إلى التّلمود. ط1، تر:الشّيخ، فينيتا بوتشيفا. دار الفرقد، دمشق، 2006، ص 11.

يعترفون إلاّ بالعهد القديم، بينما يعتقد المسيحيون أنّ العهدين القديم والجديد معا يؤلّفان الكتاب المقدّس.[1] فهل بقي العهد القديم ـــ مع كلّ تشعّباته ـــ على حاله الأولى أم اعتراه التّغيير والتّبديل؟

يذهب كثير من الباحثين إلى أنّ التّوراة بشكلها الحالي، لا صلة لها بما أُنزل على كليم الله عليه السّلام، ويرى بعضهم « أنّه لا سند لكون هذه التّوراة المنسوبة إلى موسى عليه السّلام من تصنيفاته.»[2] هذا حكم نقدي أصدره رحمت بن خليل الرّحمان وحشد له كمًّا من الأدلّة، يمكن إيجاز بعضها في النّقاط التّاليّة:[3]

ـــ أنّ هذه التّوراة انقطع تواترها قبل زمن الملك يوشيا بن آمون الّذي تولى الملك سنة 638 ق.م.

ـــ أن اختلافات وتناقضات كبيرة جدا وقعت بين أسفار التّوراة الحالية وبين سفري أخبار الأيام الأوّل والثّاني.

ـــ أنّ جميع عبارات التّوراة الحاليّة تشهد بأن كاتبها غير موسى عليه السّلام، فقد عبّر الكاتب عن موسى في جميع المواضع بصيغة الغائب، مثل قوله:(وصعد موسى)، (وقال له الرّب)، (فمات هناك موسى)، فلو كانت التّوراة الحاليّة من تصنيفه عليه السّلام لعبّر عن نفسه بصيغة المتكلّم ولو في موضع واحد.

لقد حاول موريس بوكاي في أعمال كثيرة أن يبحث ـــ بكلّ موضوعيّة ـــ في الكتب السّماويّة عن الكتاب الإلهيّ الّذي لم يمسّه التّحريف، وذلك من خلال

---

1 ـــ الصّلاّح، خالد رحّال محمّد. العقائد المشتركة بين اليهود والنّصارى وموقف الإسلام منها. د ت، دار العلوم العربيّة، بيروت، ص 53.

2 ـــ إظهار الحق ج1، ص112.

3 ـــ يُنظر: إظهار الحق ج1، ص 112 ـــ 128.

إخضاع الاكتشافات العلميّة للمقارنة مع نصوص هذه الكتب، وفي كلّ مرّة كان يخرج بنتيجة مفادها أنّ العهد القديم ـــ بشكله الحالي ـــ لا صلة له بالوحي الإلهي، ثمّ تتبّع تاريخه، ليقول: « العهد القديم هو عبارة عن مجموعة مؤلّفات متفاوتة بطول النّصوص وبالنّوع، مكتوبة خلال فترة تتعدّى تسعة قرون وبلغات مختلفة انطلاقا من روايات شفهيّة. وإنّ عددا من هذه الأسفار قد صُحّح وأُكمل في عصور متباعدة أحيانا عن بعضها البعض».[1]

هذه حال العهد القديم وما اعتراه من تغييرات وتعديلات، وقد تأكّد أنّ فيها من الأخطاء والدّخيل، ما لا يمكن لمبحث كهذا، أن يقف ولو على النّزر اليسير منه. أمّا التّلمود، فمع ما فيه من التّفصيلات، فإنّه لا يرقى إلى أكثر من كونه تأليفا بشريًّا، تضافرت في إنجازه أقلام شتّى، يقول شتاينسالتز: «إذا عكس التّلمود هذا التّشعّب الكبير في اهتماماته، فهذا لأنّه ليس عملا متجانسا أعدّه كاتب وحيد»[2]، ولأنّ المساهمين في إنجازه قد تباعدت فترات قيامهم بهذا العمل، فإنّ النّتاج كان مزيجا من أفكار أثرّت فيها بيئات متباينة وأزمنة مختلفة، لذا يواصل شتاينسالتز قائلا:« وإنّما التّلمود هو نتاج تجسيد أفكار وأقوال الحكماء العديدين الّذين عاشوا في أزمنة مختلفة اختلافا كبيرا، وما من أحد كان يفكّر في زمانه بنصّ مدوّن بشكل نهائيّ».[3]

وإذا التفتنا عن العهد القديم إلى العهد الجديد، لنتعرّف على الإنجيل، فلابدّ لنا أن نبدأ بالإشارة إلى أنّها أناجيل وليست إنجيلا واحدا، كما سبقت الإشارة إليه، ولقد

1 ـــ أصل الإنسان بين العلم والكتب السّماويّة. تر: شعبان، فوزي، المكتبة العلميّة، ص 145.

2 ـــ مدخل إلى التّلمود. ص 16.

3 ـــ نفسه.

جمع رحمت بن خليل الرّحمان أدلّة كثيرة تثبت ما لحق بهذه الأناجيل من تحريف، ثمّ ختم ذلك بما قاله المحقّق هورن؛[1] فقد ذكر في تفسيره أنّ الحالات الّتي وصلت إليهم بخصوص زمان تأليف الأناجيل من قدماء مؤرّخي الكنيسة ناقصة، ولا تُوصِل إلى أمر معيّن؛ لأنّ المشايخ القدماء الأوّلين صدّقوا الرّوايات الواهية والقصص الكاذبة وكتبوها في كتبهم، والّذين جاءوا من بعدهم قبلوها تعظيما لهم، ثمّ وصلت هذه الرّوايات الصّادقة والكاذبة من كاتب إلى آخر حتّى تعذّر تنقيحها لطول الزّمان.

وقام إينوك باول بنقد وافٍ للإنجيل، وصل به إلى نتائج خطيرة، وقد قادته هذه النّتائج إلى «استنتاج هامّ وخطير للغاية، هو أنّ النّصّ الأصليّ للمتن الأوّليّ السّابق للإنجيل، قد تعرّض لتحريفات وتعديلات جذريّة على متنه، خلال عمليّة استنباط إنجيل متّى منه، وبعده إنجيليّ مرقس ولوقا.. هذه التّعديلات أدّت إلى تحريف العقيدة الدّينيّة للإنجيل، لا بل حتّى إلى طمسها.»[2]وبعد أن يتحدّث عن البدائل الّتي حدثت بين إنجيل متّى وبقية الأناجيل، يقول: « وهكذا، فقد أدّت تلك البدائل بالنّتيجة إلى طمس، أو حتّى إبطال ما كان ينبغي أن يكون العقيدة المحوريّة للمتن الأصليّ السّابق للإنجيل.»[3] ولعلّ هذا الّذي قصده موريس بوكاي بقوله:« إنّ روايات الأناجيل تثبت أوّلا وبالذّات تضادات بارزة، فلا يمكننا التّصديق بوجود أمرين متناقضين، ولا يمكننا قبول ما لا يصدّق.»[4]

إنّ هذا لا يعني الشّكّ في الإنجيل، ولا في التّوراة، وإنّما يدلّ على أنّ النُّسخ الّتي وصلت إلينا، وما تضمّنته منذ فترة ما قبل ظهور الإسلام، ليست هي ما تضمّنته صحف موسى، ولا ما حملته رسالة عيسى عليهما السّلام، لأنّ أياد العابثين من

1 ـــ يُنظر: إظهار الحق ج1، ص 151 ـــ 157.

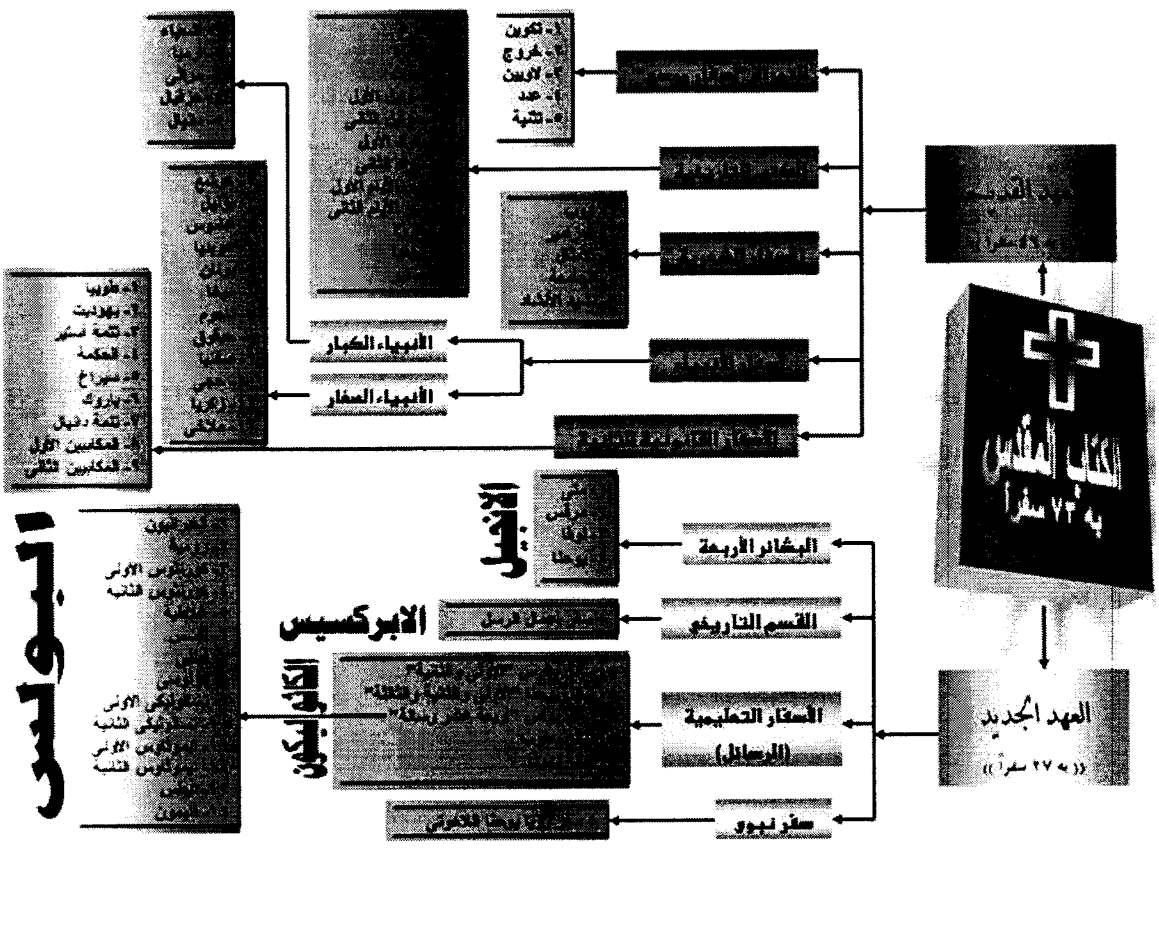
2ـــ تطوّر الإنجيل. تر:أبيش، أحمد، ط 1، دار قتيبة، د ت، ص 8 ـــ9.

3 ـــ تطوّر الإنجيل، ص 63.

4 ـــ التّوراة والقرآن والإنجيل والعلم.تر: خالد، حسن. ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1990، ص133.

الشّرّاح والمفسّرين، قد أثقلت تلك الأسفار بالتّعديلات والتّحريفات والأخطاء « ولكنّ هذه الأخطاء لا تبرّر الشّكّ بوجود رسالة المسيح، لأنّ الشّكوك لا تحوم إلاّ حول سياقها فقط.»[1] كما لا تبرّر الشّكّ في رسالة موسى، لكنّها تؤكّد الشّكوك الّتي تحوم حول مضامين العهدين، بعد تحريفهما. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف اقتبس محمّد ﷺ القرآن من هذين المصدرين؟ ولماذا يعوّل المستشرقون كثيرا على هاتين المرجعيتين؟

هذا ما سيجيب عنه البحث في المطلب التّالي.



1 ـــ التّوراة والقرآن والإنجيل والعلم. ص135.

مخطّط الكتاب المقدّس

2.2.1 الاستشراق وعلاقة القرآن بالكتب السّابقة.

إنّ اعتماد الفكر الاستشراقي التّوراةَ والإنجيلَ مرجعيّتَين، يصدر منهما خطابه في نظرته للقرآن الكريم، جعل كثيرا من المستشرقين، يضطربون في قراءتهم له، يقول أحدهم: «...قلّما وجدنا بين الكتب الدّينية الشّرقية كتابا بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر ممّا فعله القرآن.»[1] كلمة قالها بلاشير وهو يتحدّث عن بنية القرآن وتكوينه، وإن دلّ هذا التّصريح على شيء مكبوت، طالما أخفاه عدد من المستشرقين، فإنّما يدلّ على الحيرة الّتي يتخبط فيها هؤلاء عندما يقعون بين مطرقة التأثير القرآني الّذي يقتحم النّفوس دون استئذانها، ويسيطر على العقول رغما عنها، وبين سندان الدّوافع الّتي أنشأت هذا الخطاب.

إنّ هذه الحيرة ليست وليدة شحّ في المعلومات، ولا نقص في المعطيات فالمستشرقون قد بذلوا جهودا جبّارة و مضنية قال عنها بلاشير: « إنّا ــ معشرَ الاختصاصيين في الإسلاميات ــ حتّى ولو بذلنا جهدا وافرا لبعث الجوّ الّذي نمت فيه دعوة محمّد، نكتشف تنافرا، يتعذّر دفعه بين هذا الجوّ وبين الشّكل الّذي اتّخذه المصحف.»[2] فهم قد بذلوا جهدا وافرا، للرّبط بين سيرته ﷺ وبين الصّورة النّهائية الّتي توارث المسلمون عليها القرآن الكريم، وزعموا أنّ العلاقة بينهما لا تطابق فيها.

---

1 ــ ريجيس.القرآن:نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره.ط1، تر رضا سعادة، دار الكتاب اللّبناني بيروت،1974،ص 41.

2 ــ بلاشير.القرآن (نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره).ص 41.

فأسلوب القرآن المدهِش، قد سلب بلاشير وأمثالَه القدرةَ علـى التّمييـز بـين الغموض والإعجاز، فراحوا يصفونه بأسلوب المدح المبطّن بالذّم، وفي هذا الصّـدد يواصل بلاشير قائلا: « فأمام هذا النّص الشّائك بصعوباته، الكثير الغموض، والمدهش بأسلوبه الإيجازي الّذي يغلب عليه التّلميح، نتوقّف ملتمسين الفكرة الرّئيسـية الّـتي تصل فيما بينها بمنطق كامل قصصا وشروحاتٍ يصعب الكشف عن ترابطها.»[1] إنّ كثرة الغموض الّتي وَصف بها هذا الباحثُ القرآنَ لهي أنسب ما تكون وصفا ينطبـق على كلامه هذا.

فكيف يوصف نصّ ما بأنّه موجَز كلَّ الإيجاز، ومعتمِـد التّلميحَ كلَّ الاعتماد ثمّ نتعت وسائلَ ربطِه أفكارَه بمنطق غامض في استعمال القصص والشّروحات؟ إنّه أمر غير مبرّر، إلاّ إذا كان الغرض تهيئة القارئ لرفض هذا النّص، والواضح أنّ بلاشير قد سلك هذه السّبيل فهو يستدرجنا لنتقبّل ما يحدّثنا به، عن القارئ غير المطّلع على اللّغة العربية الّذي « ربّما أدّت به اتّصالاته الأولى بالقرآن، إلى أن يجاوز حدّ الخيبة وينتهي إلى أشدّ المواقف سلبية ألا وهو الرّفض.»[2]

إنّ بلاشير ــ وهو يتحدّث عن هذا الموقف السّلبي ــ يلـتمس للرّافضـين مبرّرات يراها شاخصة في بيان القرآن، وأحكامه، وبارزة عند مقابلتـه بغـيره مـن النّصوص الدّينية، فيقول: « إنّ هذا الرّفض، يجد له تبريرا ظاهرا في المذكّرات الأدبية، والأحكام المتبلّغة والمقارنات مع نصوص دينية أخرى هذّبتها حظوة سـلفية.»[3] و لا يهمّني، في هذا المطلب، مناقشة هذه المذكّرات، ولا دراسة تلك الأحكام، إنّما يعنيني المقارنة بين القرآن الكريم وغيره من النّصوص الدّينية، وبخاصّة التّوراة والإنجيل.

1 ــ بلاشير.القرآن (نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره).ص 41.

2 ــ المصدر السّابق.ص41.

3 ــ م ن. ص 42.

ذلك أنّ الخطاب الاستشراقي طالما زعم أنّ القرآن مقتبَس من هذين الكتـــابين أو متأثر بهما على الأقل، وقد ذكر عبّاس محمود العقّاد أنّ هذه الإشاعة قد راجت في الغرب وكادت أن تثبت عندهم ثبوت المقرّرات العلمية[1]، ومفادها أن القرآن ما هو إلاّ نسخة طبق الأصل لِلكتب المقدّسة أو هو نسخة محرّفة، وبالتّالي فالإسلام باعتباره الدّين المجسّد لتعاليم القرآن، فما هو إلاّ صورة مباشرة، لتلك التّعاليم المقتبَسة، وقـــد أورد قول بعضهم: « إنّ الإسلام نسخة مفصّحة من اليهودية، وزاد آخرون فقـــالوا: بل نسخة مشوّهة من اليهودية والمسيحية!»[2]

لقد دأب الخطاب الاستشراقي على ربط القرآن الكريم بديانتي اليهود والنّصارى وذلك للتشكيك في ربّانية المصدر القرآني، من جهـــة، ولصرف أنظـــار غير المؤمنين به، إلى منابع الحكمة الإلهية الأصيلة ـــ حسب زعمهم ـــ والمتمثّلة في التوراة والإنجيل من جهة أخرى، واتّخذوا هذه الفرضية الوهمية، حقيقة بديهية، يقيّمون بها ما نـــزل على الرّسول ﷺ من وحي على أنّه مستوحى من ينابيع الدّيانتين السّـــابقين، فمـــن المرجعيات الفكريّة الّتي استقى منها بلاشير أو غيره مـــن المستشـــرقين الفرنســـيّين موقفهم، نجد جولد تسيهر الّذي يرى: « أنّ تبشير النّبي العربي ليس إلاّ مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية، عرفها واستقاها، بسبب اتّصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها الّتي تأثر بها عميقا.»[3] هكذا، وبدون تحفّظ، يصدر هذا المستشرق حكمـــا قاطعا، يؤكّد فيه أنّ ما جاء به محمّد ﷺ ما هو إلاّ خليط مختار ممّا حصّله في اتّصاله باليهود والنّصارى.

1 ـــ يُنظر:العقاد، عباس محمود.ما يقال عن الإسلام ، مكتبة دار العروبة، القاهرة ، مصر، د ت،ص154.

2 ـــ يُنظر:العقاد، عباس محمود.ما يقال عن الإسلام ، مكتبة دار العروبة، القاهرة ، مصر، د ت،ص154.

3 ـــ إجناس، جولدتسيهر. العقيدة والشّريعة في الإسلام. ط2، تر: محمّد يوسف موسى، وغيره، دار الكتب الحديثة، مصر، د ت، ص 12.

ذلك لأنّ النّبيّ ﷺ ــ في نظر جولد تسيهر ــ قد وجد في هذه التّعاليم ما يمكّنه من إيقاظ الوازع الدّيني في قومه، فهو قد: « رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه.»[1] وكأنّ محمّداً ﷺ مصلح اجتماعي غيور، راغب في تعديل حياة قومه إلى مسار، يتناسب وما يُخيَّل إليه أنّه إرادة إلهية.فـ: « هذه التّعاليم الّتي أخذها من تلك العناصر الأجنبية، كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتّجاه الّذي تريده الإرادة الإلهية. لقد تأثر بهذه الأفكار تأثّرا وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيحاء قَوَّته هذه التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التّعاليم وحيا إلهيا.»[2]

إنّ النّصوص الّتي وصلت إلينا، على أنّها قرآن، فما هي إلاّ صياغة بشرية لأفكار وتعاليم دوّنها محمّدﷺ، بعدما استقاها من مَعينَيْها الأوّلَيْن، ألا وهما التّوراة والإنجيل. هذه غاية ما يريد الخطاب الاستشراقي على لسان جولدزيهر أن يُقنع به القارئ من حكم على مصدرية القرآن الكريم، ولتحقيق هذه الغاية، فإنّ الرّجل قد التجأ إلى استعمال أسلوب يتدرّج بالقارئ شيئا فشيئا، فبدأ بوصف ما قام به النّبي ﷺ بالتّبشير وهي صفة وصَفَهُ بها القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَـذِيرًا ﴿٤٥﴾ ﴾.[3] ونعت الآراء الّتي انتخبها بالدّينية، وهي سمة اتّصف بها محتوى القرآن ثمّ أشار إلى احتكاك النّبي ﷺ باليهود والمسيحيين، وتأثره بهم تأثّرا دينيا بالغا، وهو يحاول أن يثبت أنّ النّبي ﷺ صار أسيرا لهذه التّعاليم، إلى درجة خُيِّل إليه فيها أنّها وحيٌ يوحى، وذلك لِمَا وجد فيها من سبيل إلى خدمة قومه.

---

1 ــ م ن، ص ن.

2 ــ السّابق.

3 ــ سورة: الأحزاب، الآية 45.

إنّ سعي الباحث حثيث، منذ البداية، في جعل القارئ يعتقد أنّ القرآن مقتبَس من التّوراة والإنجيل، وهو في صدد إثبات هذا الرّأي، يتذكّر أن التّاريخ يسجّل على صفحاته أنّ محمّدا ﷺ كان أميّا، فيحاول إيجاد وسيلة ما، يكون الرّسول ﷺ قد تحصّل بوساطتها على هذا العلم الهائل الّذي بلوره فيما بعد على شكل سور، وآيات، كوّنت القرآن في صورته النّهائية، فلا يجد إلاّ(السّماع)، فيعزو إليه هذه المحصّلة الكبيرة من المعلومات والأنباء. فكلّ ما جاء به القرآن ما هو إلاّ تلك التّعاليم الّتي تلقّاها النّبي ﷺ من اليهود والنّصارى عن طريق السّماع.

لقد خاطب الله عزّ وجلّ رسوله ﷺ بقوله:﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴿٤٨﴾ ﴾[1] كتاب من عند الله, جاء مصدقًا لما في هذه الكتب من صحّة، ومبيّنًا لما فيها من تحريف « فهو الصّورة الأخيرة لدين الله، وهو المرجع الأخير في هذا الشّـــأن والمرجع الأخير في منهج الحياة وشرائع النّاس، ونظام حياتهم، بلا تعديل بعد ذلك، ولا تبديل، ومن ثمّ فكلّ اختلاف يجب أن يُردّ إلى هذا الكتاب ليفصل فيه.»[2]

إنّ ما حوته هذه الآية الكريمة، من الدّلالة على العلاقة بين القرآن الكريم والكتب السّابقة، لهي المعنى الصّحيح لمفهوم هيمنة القرآن على ما سبقه من الكتاب، والمفترض أن يصل إليها كلّ بحث ينشد الحقيقة، ومفاد هذه الحقيقة القول، مثلا: « إنّ نظرة الإسلام للمسيحيّة، هي أنّه بعدما قدّم يسوع المسيح إلى العالم تعاليم جديدة مهمّة أوصى بها الله إليه عن عالميّة رسالة موسى، إلى جميع البشر، انحرف المسيحيّون عن رسالته واتّخذوا الرّسول المرسل إليهم إلها يعبدونه من دون الله ذاته. »[3] وربّما جاز

---

1 ـــ سورة: المائدة – الآية: 48.

2 ـــ قطب، سيّد. في ظلال القرآن، ط12، دار الشّروق، القاهرة ـــ مصر ، 1406هـ / 1995م ،ج2 ص902.

3 ـــ فوللر، جراهام و ليسر، إيان.الإسلام والغرب بين التّعاون والمواجهة. تر:جلال، شوقي.ط1، مركز الأهرام للتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1996، ص41.

للباحثين أن يعتقدوا « أنّ واقع الحال باستثناء الزّعم بأنّ يسوع المسيح ابن الله، وباستثناء الرّواية عن قيامه، نجد أجزاء كثيرة من التّاريخ المسيحي واليهودي [السّليم من التّحريف] هي في صلب الإسلام تماما.»[1]

يجوز القول بهذا، إذا تيّقنا من سلامة ما وصل إلينا من الكتاب المقدّس، فقد ذهب ديورانت إلى أنّ الأسفار الخمسة إنّما اتّخذت صورها الحاليّة حوالي سنة 300 ق.م فقط.[2] ويقول ريشارد فرايدمان: « في الوقت الحاضر، من الصّعب أن يوجد عالم بالكتاب المقدّس في العالم كلّه، يعمل بنشاط في المشكلة، ويدّعي أنّ الأسفار الموسويّة الخمسة قد كتبها موسى، ولا أيّ فرد آخر.»[3] وربما يقصد كتبةَ الأسفار، وهم رجال المجمّع الأكبر الّذي تأسّس عقب العودة من السّبي البابلي، وكان مكوّنا من مائة وعشرين عضوا.[4]

والسّبي البابلي قد انتهى عام 538 ق.م.[5] ويقول فريدريك جرانت:« الأناجيل لم تكن سيرة للمسيح أو مذكّرات عن حياته، أو حتّى حوادث تستحقّ التّدوين، سطّرها أشخاص لتحكي تعاليمه. إنّما الأناجيل عبارة عن تجميع لموضوعات متواترة تناقلتها الكنيسة شفاها في أوّل الأمر، ثمّ كُتبت فيما بعد وصُنّفت لتحقيق مطالب الكنيسة في التّهذيب والعبادة والدّفاع عن معتقداتها.»[6]

وإذا قبلنا بالمقارنة بين النّص القرآني والأناجيل، فإنّ هذه المقابلة، ستفضي بنا إلى الوقوف على أنّ التّناول القرآني للموضوعات النّصرانية وزّعته مقامـــات وســياقات

---

1 ــ فوللر، جراهام و ليسر، إيان.الإسلام والغرب بين التّعاون والمواجهة. تر:جلال، شوقي.ط1، مركز الأهرام للتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1996، ص41.

2 ــ يُنظر:ديورانت، 362/2.

3 ــ مصادر النّصرانيّة. ص 169.

4ــ يُنظر:عبد الباري، فرج الله. اليهوديّة بين الوحي الإلهي والانحراف البشري. دار الآفاق العربيّة، ص 28.

5 ــ نقلا عن الموسوعة العربيّة العالميّة(النّسخة الإلكترونيّة) 2004.

6 ــ مصادر النّصرانيّة. ص 169.

مختلفة[1]، وكان الهدف من ورائها العبرة، وما ورد في القرآن الكريم لا يكاد يتناغم تناغما وفيّا في الشّكل والمضمون، مع إنجيل من الأناجيل؛ مع وجود بعض عناصر اتّفاق ووجود عناصر اختلاف، كما تضمّن القرآن الكريم عناصر، لا ذكر لها في الأناجيل أحصى منها عبد الحكيم فرحات[2] الكثير، نذكر من ذلك: قصّة أم المسيح مريم عليها السّلام[3]، وكلام عيسى في المهد[4]، كما توجد عناصر ذكرتها الأناجيل و لم يذكرها القرآن الكريم، ومن ذلك مواعظ المسيح الكثيرة،[5] وزوج أمّه يوسف النّجار[6]، وقصّة المجوس الذين ترقبوا مجيء المسيح[7]، وقصة صلبه المزعوم[8]، وهي كلّها عناصر تعطي القصّة معنى جديداً.

كما وردت عناصر في النّص القرآني تخالف ما ورد ذكره في الأناجيل، كإثبات الإنجيل الواحد، ونفي التثليث[9]، ونفي أبوة الله عزّ وجلّ للمسيح[1]، ونفي صلب

---

1 ــ عبد الحكيم فرحات .إشكالية تأثر القرآن الكريم بالأناجيل في الفكر الاستشراقي الحديث، ص 6

2 ــ م ن.

3 ــ كما وردت في سورتي مريم وآل عمران.

4 ــ قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ آل عمران: 46.

5 ــ 1/5 وَإِذْ رَأَى جُمُوعَ النَّاسِ، صَعِدَ إِلَى الْجَبَلِ. وَمَا إِنْ جَلَسَ، حَتَّى اقْتَرَبَ إِلَيْهِ تَلامِيذُهُ. 2/5 فَتَكَلَّمَ وَأَخَذَ يُعَلِّمُهُمْ. فَقَالَ: 3/5 « طُوبَى لِلْمَسَاكِينِ بِالرُّوحِ، لأَنَّ لَهُمْ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ. 4/5 طُوبَى لِلْحَزَانَى، لأَنَّهُمْ سَيُعَزَّوْنَ... (الكتاب المقدّس، ط6 ، جي.سي. سنتر، القاهرة، 1996 ــ العهد الجديد ــ إنجيل متى، ص5).

6 ــ 16/1 وَيَعْقُوبُ وَلَدَ يُوسُفَ رَجُلَ مَرْيَمَ الَّتِي وُلِدَ مِنْهَا يَسُوعُ الَّذِي يُدْعَى \الْمَسِيحَ.(العهد الجديد ــ إنجيل متى. ص2).

7 ــ 1/2 وَبعدما وُلِدَ يَسُوعُ فِي بَيْتِ لَحْمِ الواقِعَةِ فِي مِنْطَقَةِ الْيَهُودِيَّةِ عَلَى عَهْدِ الْمَلِكِ هِيرُودُسَ، جَاءَ إِلَى أُورُشَلِيمَ بَعْضُ الْمَجُوسِ الْقَادِمِينَ مِنَ الشَّرقِ، 2/2 يَسْأَلُونَ: « أَيْنَ هُوَ الْمَوْلُودُ مَلِكُ الْيَهُودِ؟ فَقَدْ رَأَيْنَا نَجْمَهُ فِي الشَّرْقِ، فَجِئْنَا لِنَسْجُدَ لَهُ». (إنجيل متى، ص 2).

8 ــ 35/27 فَصَلَبُوهُ، ثُمَّ تَقَاسَمُوا ثِيَابَهُ فِيمَا بَيْنَهُمْ مُقْتَرِعِينَ عَلَيْهَا. (إنجيل متى، ص 47).

9 ــ قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾ ﴾ النساء: 171.

المسيح وقتله[2] ونصرة الحواريّين للمسيح[3]؛ « فإذا كان القرآن ناقلا أو منتحلا فلِم يقع الخلاف في عناصر أساسيّة تعطي القصّة القرآنية خصوصـــيّة ومعـــاني لا توجـــد في الأناجيل الأربعة، ولا يقبلها التّفسير النّصراني الرّسمي؟ »[4]

إنّ حجم البحث لا يسمح بالخوض في جميع الجوانب الّتي تميّز النّصّ القرآني عن الكتاب المقدّس، لذا نكتفي في هذا المقام، بالإشارة إلى التّمايز الواضح، بين القـــرآن الكريم والتّوراة، في تناولهما قصّة موسى عليه السّلام، باعتبارها القصّة الأكثر تكرارا في القرآن الكريم، فقد وصفه الله عزّ وجلّ بالصّفات الّتي تليق بمترلة الرّسول المكلّف بحمل الرّسالة، ويمكن إيجاز هذه الصّفات فيما يلي:

ـــ موسى مخلص ورسول ونبيّ. قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مُوسَىٰٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخۡلَصٗا وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا ﴿٥١﴾ ﴾ مريم: ٥١

ـــ موســـى كلـــيم الله. قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴿١٦٤﴾ ﴾ النساء: 164، وقَالَ تَعَالَى: ﴿ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾ ﴾ الأعراف: 144.

ـــ مبرّأ ووجيـــه. قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوۡاْ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا

1 ـــ قَالَ تَعَالَى: ﴿ لَقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۖ وَقَالَ ٱلۡمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۖ إِنَّهُۥ مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ ٱلۡجَنَّةَ وَمَأۡوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٖ ﴿٧٢﴾ ﴾ المائدة: 72.

2 ـــ قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ﴿١٥٧﴾ ﴾ النساء: 157.

3 ـــ قَالَ تَعَالَى: ﴿ ۞ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ قَالَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾ آل عمران: 52.

4-Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, 1985 (2nd Edition), Orbis Books: New York, p 66
نقلا عن:عبد الحكيم فرحات .إشكالية تأثر القرآن الكريم بالأناجيل في الفكر الاستشراقي الحديث، ص 6.

﴿قَالُوا۟ۚ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا ﴿٦٩﴾﴾ الأحزاب: 69.

ــ موسى من الصّــابرين. قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾﴾ الأعراف: 128.

ــ غاضب لله وناصر المستضعفين. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِى مِنۢ بَعْدِىٓۖ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْۖ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِۚ قَالَ ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى وَكَادُوا۟ يَقْتُلُونَنِى فَلَا تُشْمِتْ بِىَ ٱلْأَعْدَآءَ وَلَا تَجْعَلْنِى مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٥٠﴾﴾ الأعراف: 150.

ــ القويّ الأمين. قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ﴿٢٦﴾﴾ القصص: 26.

ــ الواثق من نصــر الله. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾ الشعراء: 61 - 62.

تلك صفات وُصِف بها موسى في القرآن، فلنقارن بينها وبين ما وُصِف بــه في التّوراة، نذكر من ذلك:

ــ موسى يخون الرّب ولا يؤمن به. تقول التّوراة في حقّ موسى وهارون: {لأَنَّكُمَا خُنْتُمَانِي فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيل عِنْدَ مَاءِ مَرِيبَةِ قَادِشَ فِي بَرِّيَّةِ صِينٍ إِذْ لَمْ تُقَدِّسَانِي فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيل..}[1]

ــ موسى يعاتب الرّبّ فيستحقّ غضبه. تقول التّوراة: {فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى الرَّبِّ وَقَالَ: « لِمَاذَا أَسَأْتَ إِلَى شعْبِكَ يَا رَبُّ ؟ لِمَاذَا أَرْسَلْتَنِي؟ فَمُنْذُ أَنْ جِئْتُ لأُخَاطِبَ

1 ــ التّثنية:51/32. (الكتاب المقدّس، ط6 ، جي.سي. سنتر، القاهرة، 1996 ــ العهد القديم ــ سفر التّثنيّة، ص274).

في جوهرها، وكأنّها كتاب واحد، بل هي كذلك.[1] ولقد بعث الله إلى قوم عاد هودا عليه السّلام وهو رسول واحد، ولكن لمّا كذّبوه وعصوه، قال عنهم: ﴿ وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْاْ رُسُلَهُۥ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٥٩﴾ ﴾[2] قال:(رسله) و لم يقل:(رسوله)، لأنّه مَن عصى رسولا فقد عصى جميع الرّسل.[3]

3.2.1 العرب في الجاهليّة وعلاقتهم بالأساطير.

إنّ أوّل ما يعترض سبيل الباحث، وهو يحاول الإحاطة بقضيّة من القضايا الفكريّة هو حدُّ المصطلح ومقاربة مفهومه، وإذا كانت كثير من المصطلحات قد تباينت تعريفاتها واختلفت مفاهيمها، فإنّ الأسطورة كانت من المصطلحات الأكثر تفاوتا من حيث التّعريف، والأعسر من حيث تحقيق الإجماع بين المختصّين، وغير المختصّين، يقول مرسيا إلياد:« لعلّ من الصّعب إيجاد تعريف للأسطورة يقبله جميع العلماء ويكون في نفس الوقت في متناول غير أصحاب الاختصاص.»[4] وقد حاول أحد الباحثين الإحاطة بهذا المصطلح، والوصول إلى خلاصة تجمع ما قيل فيه، والخروج من ذلك بتعريف جامع مانع، لكنّ البحث انتهى به إلى القول: « وجملة القول أنّ العلماء ذهبوا في تعريف الأسطورة مذاهب شتّى، فمنهم من رأى في الأساطير حكايات القدماء في الدّين مثل زينوفانيس...ومنهم من ذهب إلى استنباط فلسفة الأوّلين منها مثل تياجنس».[5]

1 ـــ يُنظر: الخالدي، صلاح عبد الفتاح. حديث القرآن عن التوراة. ط1، دار العلوم للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، 2004، ص 22.

2 ـــ هود: 59.

3 ـــ يُنظر: الخالدي، صلاح عبد الفتاح. حديث القرآن عن التوراة. ص 23.

4 ـــ إلياد، مرسيا. مظاهر الأسطورة. ط1، تر: نهاد خياطة، دار كنعان للدّراسات والنّشر، دمشق، 1991، ص9.

5 ـــ خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربيّة قبل الإسلام. مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1937، ص8.

ومَنْعًا لليأس من التّسلّل إلى النّفس، سأحاول جمع ما رأيته واجب الجمع من التّعريفات، للوصول إلى مقاربة هذا المصطلح، وألِج إلى ذلك عن طريق التّعريف اللّغوي، فقد ذهب بعض العلماء والدّارسين إلى أنّ « الأساطير جمع أُسْطُورة...وهي القصّة والخبر عن الماضين. والأظهر أنّ الأسطورة لفظ معرّب عن الرّومية: أصله إسطوريَا بكسر الهمزة وهو القصّة. ويدلّ لذلك اختلاف العرب فيه، فقالوا:أُسطورة وأُسطيرة وأُسطور وأُسطير... وإسطارة وإسطار...والاختلاف في حركات الكلمة الواحدة من جملة أمارات التّعريب».[1] وظنّ غيره أنّ الكلمة مقتبسة من اللّغة اليونانيّة، يقول وديع بشّور: « وكلمة أسطورة العربيّة مقتبسة من كلمة استوريا Historia اليونانيّة وتعني حكاية أو قصّة، إلاّ أنّ كلمة أسطورة تعني حكاية غير حقيقيّة أو على عكس الحقيقة، بينما الكلمة Historia تعني "تاريخ"».[2]

لا يمكن التّسليم بهذه النّظريّة، بسهولة، فإذا ما رجعنا إلى معاجم اللّغة العربيّة، وجدناها تعيد الأسطورة إلى مادّة (س ــ ط ــ ر)، يقول الجوهري:«الأَساطيرُ: الأباطيل، الواحد أُسْطورَةٌ، بالضّم، وإسْطارَةٌ بالكسر. وسَطَرَ يَسْطُرُ سَطْراً: كتب. واسْتَطَرَ مثلُه. »[3] وقد ذهب الرّازي إلى أنّ السَّطْر يُطلق على الصّف مِنَ الشَّيْءِ فيقال للبنّاء: بَنَى سَطْراً، وللفلاّح: غَرَس سَطْراً. « والسَّطْر أيضاً الخَطّ والكتابة وهو في الأصل مصدر وبابه نَصَر ... والجَمْع أَسْطار كسَبَب وأَسْبَاب، وجَمْعُ الجَمْع أَسَاطِير. وجَمْع السَّطْر أَسْطُر وسُطُور كَأَفْلُس وفُلُوس.»[4]

---

1 ــ التّحرير والتّنوير، ج4، 397.

2 ــ الميثولوجيا السّوريّة. ص9، نقلا عن الأسطورة توثيق حضاري. ط1، جمعية التّجديد الثّقافيّة الاجتماعيّة. البحرين، 2005 ص 15.

3 ــ الصّحاح في اللغة، ص 315.

4 ــ مختار الصّحاح، ص197.

وإذا ما تصفّحنا معجم تهذيب اللّغة، نجد الأزهريّ يستدل بما ذهب إليه الزّجّاج في إعراب الآية الخامسة من سورة الفرقان: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴾ حيث تُعرب ﴿أَسَٰطِيرُ﴾ خبرا لابتداء محذوف، لأنّ المعنى: وقالوا: الّذي جاء به أساطير الأوّلين، معناه ما سطّره الأوّلون. ثمّ قال:« وواحد الأساطير أُسطورة، كما قالوا: أُحدوثة وأحاديث. وقال اللّحْيَانيّ: واحد الأساطير أُسطور وأُسطورة، وأُسْطِير. قال: ويقال سَطْر ويُجمع إلى العشرة أسطارا، ثمّ أساطير جمع الجمع.»[1] أمّا في تاج العروس، فإنّ الزّبيدي، بعدما ينقل مقولة اللّحْيَانيّ يقول: « وقيل: أساطِيرُ: جَمْعُ سَطْرٍ على غير قياسٍ. وسَطَّرَ تَسْطِيراً: أَلَّفَ الأَكاذِيبَ... قال اللّيث: يُقالُ: سَطَّرَ فُلانٌ علَيْنا يُسَطِّرُ إذا جَاءَ بأحَادِيثَ تُشبهُ الباطِلَ، يُقال هو يُسَطِّرُ ما لاَ أَصْلَ لَه، أي يُؤَلِّفُ ... ويُقال: سَطَّرَ فُلانٌ على فُلانٍ إذا زَخْرَفَ له الأَقاويلَ ونَمَّقَها وتِلْكَ الأَقَاويلُ الأَساطِيرُ والسُّطُرُ.»[2] وفي أبسط تعريف معجمي: « الأُسْطُورَةُ هي الحكاية الّتي ليس لها أصل واقعيّ، (ج) أساطير».[3] أمّا في الفرنسيّة، فالأسطورة هي: « حكاية شعبيّة أو أدبيّة تعرض كائنات خارقة، وأفعال لافتة للنّظر، تعبّر عن المبادئ والقيّم الخاصّة بمجتمع ما، وعلى العموم فهي تشفّ عن بنية الرّوح الإنسانيّة.»[4] وهي بتعريف آخر «التّركيب الرّوحيّ الّذي لا يستند على عمق واقعي.»[5]، وهي من وجهة نظر أخرى:« صورة رمزيّة ذات تأثير في الحياة الاجتماعيّة.»[6]

يتبيّن من خلال ما سلف أنّ (الأسطورة) كلمة عربيّة اشتقاقا ووزنا واستعمالا، فهي من حيث الاشتقاق مأخوذة من مادّة (س ط ر)، ومن حيث الوزن

1 ـــ تهذيب اللّغة. ص252/4.

2 ـــ تاج العروس. ص 2946.

3 ـــ القاموس الجديد الطّلاب،ط7، علي بن هادية وآخران، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1991، ص54.

4 - le petit LAROUSSE. Dictionnaire multimédia. Cd Rom. 2009.

5 - Ibid.

6 - Ibid.

فقد جاءت على وزن (أُفْعُولَة)، ومن حيث الاستعمال، فقد اُستُعملت بمعنى التّأليف والتّلفيق، كما استُعملت هذه المادّة بمعنى الخطّ والكتابة ومنها قوله تعالى:﴿ نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝١ ﴾[1].

أمّا اصطلاحا، فمقاربة مفهوم الأسطورة يبدو أكثر صعوبة، وذلك لسببين: أمّا السّبب الأوّل فيتمثّل في حداثة التّأسيس للدراسة العلميّة المتعلّقة بالأسطورة، وبخاصّة عند العلماء العرب، وهذا لا يعني أنّ اهتمام العلماء الغربيّين بها كان مبكّرا، لأنّ « علم الأساطير علم من العلوم الحديثة، لم يكن معروفا عند العلماء القدماء، كما نعرفه الآن ونبحثه؛ ودراسة الأساطير حتّى عند الأوروبيين الّذين يعنون بها عناية تامّة لم تصبح دراسة علميّة إلاّ في أواخر القرن الثّامن عشر، فكيف ـــ والحال هذه ـــ نتوقع من علماء العرب في القرون الوسطى أن يدرسوها درسا علميّا، وأن يبحثوها بحثا فلسفيّا.»[2] أمّا السّبب الثّاني، فيتمثّل في التّباين الواضح في تعريف الأسطورة ومفهومها، بين المهتمين بهذا المجال من الدّراسة. ولعلّ القديس أوغسطيس كان صادقا، حينما أراد أن يفصح عن ماهيّة الأسطورة إذ قال:« إنّني أعرف جيّدا ما هي بشرط ألاّ يسألني أحد عنها، ولكن إذا ما سُئِلْتُ، وأردت الجواب، فسوف يعتريني التّلكؤ.»[3]

جاء في بعض المعاجم المعرفيّة أنّ:« الأساطير هي قصص تأسيسيّة يتناقلها أعضاء مجتمع من جيل إلى جيل منذ أقدم العصور.»[4] فهي بذلك تعبير حدسيّ يمثّل الأسس الرّوحيّة ذات الأبعاد الميتافيزيقيّة الّتي تخلقها مخيّلة شعب من الشّعوب، تماشيا مع ظرف

1 ـــ القلم:1.

2ـــ خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربيّة قبل الإسلام. مرجع سابق، ص1.

3 ـــ الأسطورة توثيق حضاري. ص12.

4 ـــ يونت، بيار وإيزار، ميشال. وآخرون. معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا. تر: مصباح الصّمد، ط1، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع(مجد)، بيروت، 2006، ص 68.

من الظّروف؛ « فإذا ما تغيّر "طقس" المجتمع لاحقا، انطلاقا من حالة توازن افتراضيّة دائما، فإنّ الخلق الأسطوري يباشر على الفور بإعادة مطابقة صوره مع البيئة الجديدة، الجغرافيّة أو الاجتماعيّة أو الفكريّة، الّتي يجد المجتمع نفسه منغمسا فيها.»[1] وفي هذا التّعريف، يظهر التّركيز واضحا، على محتوى الأسطورة وما تحمله من مضامين اعتقاديّة، وأبعاد فكريّة، فهيّ بمثابة الكاشف عن الرّؤية الماورائيّة لشعب ما.

وإذا ما بحثنا عن تعريف يقارب شكل الأسطورة باعتبارها جنسا أدبيّا، نجد السّواح يذهب إلى أنّ:« الأسطورة نصّ أدبيّ، وُضع في أبهى حلّة فنيّة ممكنة، وأقوى صيغة مؤثّرة في النّفوس، وهذا ممّا زاد في سيطرتها وتأثيرها.»[2] فهو يُرجع الفضل في تأثيرها على النّفوس، إلى الشّكل الفني الرّائع، والبنيّة اللّغويّة المثيرة، وحينما يتحدّث عن المضمون، فيشير إلى القداسة، والعمق، وعلاقة المعاني باهتمامات الإنسان في نطاق وجوده داخل ما يدرك، وما لا يدرك، فيقول:« الأسطورة هي حكاية مقدّسة ذات مضمون عميق يشفّ عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان.»[3] وفي إجابته عن سؤال يتعلّق بالفرق بين الأسطورة والخرافة، حدّد معالم الأسطورة من المنظورين (الشّكل والمضمون)، حيث قال:«الأسطورة في نظري هي، من حيث الشّكل، حكاية أدبيّة يلعب الآلهةُ الأدوارَ الرئيسيّة فيها؛ ولكن ما يميِّزها عن الخرافة هو أنّها حكاية مقدّسة. القدسيّة هي الّتي تميِّز جنس الأسطورة عن بقية الأجناس الأدبيّة الشّبيهة بها.»[4]

ومع أن الأسطورة تحتلّ مقاما هامّا في كثير من العلوم الإنسانية الحديثة، فإنّ النّظرة الانتروبولوجيّة ـــ كما رأينا فيما سبق من تعريفات، وكما جاء في كتاب

1 ـــ م ن، ص ن.

2 ـــ فراس. مغامرة العقل الأوّل. ط11، دار علاء الدّين للنّشر والتّوزيع والتّرجمة، دمشق، 1996، ص 20.

3 الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والدّيانات المشرقيّة، ط2، دار علاء الدّين، دمشق 2001، ص12.

4 ـــ عن برنامج ***مبدعون***، تلفزيون أبو ظبي، 2003/05/22

اتجاهات الشّعر العربي المعاصر ــ ترى « أنّ لفظة أسطورة لا تنطبق إلاّ على ما نبع عند البدائيّين من " حكايات " لإرضاء حاجات دينيّة عميقة، أي أنّها تعبير ديني اجتماعي، وكلّ ما عدا ذلك مثل القصص الّتي تُروى عن أرباب اليونان وما شابه ذلك، فإنّما هي لون من الحكايات الشّعبية لا الأساطير»[1]. غير أنّ المهتمين بدراسة الأدب لا يحصرون المفهوم عند هذا التّحديد الصّارم، ولكنّهم يُدخلون في نطاق "الأسطورة" أشياء كثيرة يرفضها بعض العلماء الانثروبولوجيّين.[2]

دراسة الأساطير تعني تَناوُلَ كلّ ما هو خارج عن المألوف وكلّ ما هو خارق للعادة، ما تعلّق من ذلك بالإنسان أو الحيوان أو غيرهما من المخلوقات الأخرى؛ حقيقيّة كانت أم خرافية. لقد حاول الإنسان دائمًا أن يفهم سبب حدوث كلّ الأمور الّتي لم يجد لها تفسيرا مقنعا، وإذا كان النّاس اليوم يملكون إجابات يقينيَّة عن تساؤلاتهم الفطريّة، وصلوا إليها عن طريق الدّين، والبحث العلمي، فإنّهم قديمًا وبالخصوص في المراحل الّتي قطعوا فيها صلتهم بالوحي، كان ينقصهم العلم اللاّزم للإجابة عن تلك التّساؤلات. فما كان لهم من سبيل في تفسير ما يشاهدون من مظاهر الطّبيعة، إلاّ القصص الّذي تكون فيه الأبطال آلهة، أو شخصيات خرافيّة « فالأساطير هي في الفهم الكلاسيكي مجموعة خرافات وأقاصيص...وموضوعها ــ إضافة للآلهة ــ يتناول الأبطال الغابرين وفق لغة وتصوّرات وتخيّلات وتأمّلات وأحكام تناسب العصر والمكان الّذي صيغت فيه، وشكل الأنظمة، والمستوى المعرفي وهي في الوقت ذاته تشكّل ثقافة عصرها...بحيث يمكن من دراستها استقراء التّاريخ الأصدق لزمنها ومكانها. »[3]

1 ــ إحسان عباس. اتجاهات الشعر العربي المعاصر. ج1، ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص 164.

2 ــ يُنظر: م ن ، ص 164.

3 ــ الأسطورة والتراث. ص25.

وبناء على هذا المفهوم، فإنّ بعض الباحثين يذهب إلى أنّ دراستنا للأساطير تمكّننا من التّعرّف على الكيفيّة الّتي أجابت بها الأمم المختلفة، قديمًا، عن الأسئلة الأساسية الّتي كانت تدور حول العالم، والمكان والزّمان، والإنسان الّذي يشغل هذه الفضاءات. و« تأتي قيمة دراسة الأساطير في تراثنا القديم وأهميتها، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من تراثنا»[1]. ونحن ندرس الأساطير لنعرف كيف أنّ شعبًا من الشّعوب طَوَّر نظامًا اجتماعيًا معينًا بعاداته المختلفة وطرق حياته المتعدّدة؛ « فالأسطورة تروي تاريخا مقدّسا؛ تروي حدثا جرى في الزّمن البدئي، الزّمن الخيالي...بعبارة أخرى، تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود.»[2]. وقد تسهم في تحفيز الإنسان للقيام بإنجاز ما يتردّد في القيام به، وما يتوجس منه خيفة، و« تضمن الأسطورة للإنسان أنّ ما يريد صنعه قد سُبق إلى صنعه، وتعينه على تبديد الشّكوك الّتي قد تخامره فيما يتعلّق بنتيجة مشروعه.»[3]

كانت الأساطير ــ عبر العصور ــ الخزّانَ الّذي يمدّ الكثير من الفنون العالمية الشّهيرة بالمادة اللازمة لنشوئها وتطوّرها، كما مثّلت مصدر إلهام للعديد من الأدباء والشّعراء والفنانين والمبدعين، الّذين استغلوا تلك الشّخصيات الأسطورية، ووظّفوها في إبداعاتهم. « فالأبطال الأسطوريون يولدون ويعيشون ويموتون، وهم إذ يعيشون يحيون مشاهد الحبّ، والغيرة، والحسد، والتّضحيّة بالنّفس.»[4] فيتحوّل المشهد الأسطوري عند المبدع إلى رمز هو عبارة عن دال محمّل بدلالات مفتوحة على فضاء الخيال، ذلك لأنّ الأسطورة ــ في حقيقتها ــ «لا تكون على الإطلاق أخطوطة*

1 ــ نفسه.

2 ــ مظاهر الأسطورة، ص10.

3 ــ م ن، ص134.

4 ــ لوسيف، أليكسي. فلسفة الأسطورة. ط1، تر: منذر بدر حلوم، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، اللاذقيّة ، سوريا، 2000، ص75.

* ــ ألأخطوطة رسم دلالي ما محدّد لسير الأشياء والظّواهر التّابعة لها.

فقط، ولا تكون مجازا فحسب، إنّما هي، دائما وقبل كلّ شيء رمز، وهي بعد صيرورتها إلى رمز يمكنها أن تتضمّن طبقات أخطوطيّة ومجازيّة ورمزية معقّدة.»[1]

وتعتمد الأسطورة على السّرد، موظّفة عناصر خيالية، بشكل كلّي أو جزئي، وهذه العناصر تشمل الشّخصيات، والزّمان والمكان، والأوضاع المحيطة، مستخدمة الرّمز المحمّل بالأبعاد الرّوحيّة والفلسفيّة، وقد شبّهها أحد الدّارسين بالحلم، حين قال:«تقدّم الأسطورة مثلما يقدّم الحلم تماما قصّة تجري حوادثها في الزّمان والمكان، وتعبّر بلغة رمزيّة عن أفكار فلسفيّة ودينيّة وعن تجارب روحيّة ينطوي فيها المعنى الحقيقي للأسطورة.»[2] وإذا كان هذا الباحث قد رأى الأسطورة حلما، فإنّ غيره رآها واقعا معيشا، بل لم ير عالَمَ الواقع إلاّ أسطورة، ويحاول إلزام القارئ بمذهبه حين يقول:« يجب أن نتصوّر كيف أنّ العالم الّذي نعيش فيه، وتتواجد الأشياء كلّها فيه هو عالم أسطوري، وإنّ كلّ ما فيه ليس إلاّ أساطير.»[3] فالواقع والأسطورة سيّان عنده.

عندما يقرّر أليكسي لوسيف هذا الحكم، فهو ينطلق من نظرته الفلسفيّة الّتي تعتمد على منطقه الخاصّ، بل هي تقوم على أساس جدلي، وهي نظرية يكاد يتفرّد بها الرّجل، ويمكن الوقوف على ملامحها، من خلال جعله الأسطورة لازمة لوعي الإنسان تجاه الوجود، إذ يرى أنّ: « الأسطورة ليس اختلاقا، وإنّما هي تتضمّن بنية بالغة الصّرامة والتّحديد، وبالتّالي فهي منطقيّا، وقبل ذلك جدليّا مقولة ضروريّة للإدراك، وللوجود عموما.»[4] غير أنّ هذا الإدراك يتسّم ــ عنده ــ بالمباشرة والعفوية، خلافا للإدراك العلمي القائم على الاستنباط والاستنتاج المنطقي، « فالإدراك الأسطوري

1 ــ لوسيف، أليكسي. فلسفة الأسطورة. ص 107.

2 ــ الأساطير والحكايات والأحلام. ص145.

3 ــ لوسيف، أليكسي. فلسفة الأسطورة. ص 39.

4 ــ م ن، ص 43.

مباشر وعفوي تماما، أمّا الإدراك العلميّ، كما هو معلوم للجميع، فيتجلّى بطبيعة استنتاجيّة منطقيّة، وهو ليس عفويّا مباشرا، وهو صعب الاستيعاب ويتطلّب تعلّما طويل الأمد وخبرة تجريبيّة.»[1]

بهذا يكون أليكسي قد جرّد الأسطورة من أي صفة علميّة، هذه العلميّة القائمة أساسا على الملاحظة والتّجربة والاستنتاج، « وهكذا، فالأسطورة، إذن، خارج علميّة ولا تستند إلى أيّة تجربة علميّة.»[2] وبعد بحث طويل، يخلص أليكسي إلى أنّ الأسطورة ليست شكلا من أشكال التراكيب العلميّة، إنّما هي بنية تقوم على ارتباطات حيّة تتبنّى الموضوعيّة، وتتضمّن في ذاتها حقيقة خارجة عن العلميّة، حقيقة أسطوريّة صرفة، كما تملك خصوصيّتها ومصداقيّتها وشرعيّتها من استقلاليتها ببنيتها الخاصّة.[3] وبعدما فرّق بين البنية الأسطورية، والبنية العلمية، قارن بينها وبين الدّين، من خلال مواصفات الشّخصيّة « فالشّخصيّة في الدّين تبحث عن السّكينة، والعذر، وعمّا ينقيها، وحتّى عن الخلاص»[4] فهذه الصّفات المتمثلة في الوقار، والتّوبة، والبحث عن النّجاة من العقاب، تميّز الشّخصيّة الّتي يصوّرها الدّين عن تلك الّتي ترسم ملامحها الأسطورة، فـ « الشّخصيّة في الأسطورة تحاول كذلك أن تظهر، أن تعبّر عن نفسها، أن يكون لها تاريخها الخاصّ. هذا الأساس الشّخصيّ العام يجعل الاختلافات بين الوسطين ملحوظة أيضا.»[5]

إنّ المدّ الأسطوري قد تراجع في فترات، لأسباب عديدة، نعتقد أنّ أهمّها ظهور الإسلام، وتأكيده على أنّ مصدر الغيبيات الّذي لا يرقى إليه الشّكّ، هو علاّم الغيوب سبحانه، بالإضافة إلى دعوة الإسلام إلى الاعتماد على العلم، وعدم تعطيل

1 ــ م ن، ص55.
2 ــ نفسه، ص 63.
3 ــ يُنظر: م ن، ص 70.
4 ــ فلسفة الأسطورة. ص 158.
5 ــ م ن، ص 158.

العقل، وربّما كان ذلك الفتور السّبب الرّئيس في ظهور أجناس أخرى، فقـــد رأى بعض الدّارسين: « أنّ النّوع التّراجيدي قد ظهر في نهاية القرن السّادس عندما كانت لغة الأساطير قد توقّفت عن التّأثير على الواقع السّياسي للمدينة.»[1]

وتَوَقُّفُ التّأثير الأسطوري، لا يعني اختفاء الأسطورة من مسرح الحياة، وبخاصة في فيما يتعلّق بالنّقد والتّنظير، فقد ظلّت بعض العقول مشدودة إلى ذلك الميراث المحفوف بالغموض، تنهل منه ما يمكّنها من تفسير ما اعتور الحياة من مستجدّات، ثمّ توظيف الرّموز الأسطوريّة توظيفا فنيّا، لإكسابها أبعادا ميتافيزيقيّة، وقد ذهب بعض الدّارسين إلى تقديم الأسطورة على العلم في سباقهما، إذ يقول:« إنّ الأسطورة أشبه بالسّلحفاة الّتي سابقت الأرنب «العلم» فإذا نظرنا فيها وجدناها أقرب إلى الثّابت الجامد، بينما الأرنب «العلم» يقفز قفزاً بحيث يقنعك أنّه قطع أشواطاً بعيدة. ولكن في خطّ النّهاية نرى السّلحفاة تصل قبل الأرنب وتسبق.»[2] ويبرهن على ذلك بتفسير أسطوري، حيث يرى في الثّابت الّذي تمثّله الأسطورة شموليّة المعنى، شمولية حمّالة أوجه، فثباتها لا علاقة له بالسّكون وعدم الحركة؛ « إنّ ثابت الأسطورة هو المتحرّك الشّمولي الّذي لا تبدو حركته لسعة شموليّته، تماماً مثل النّجوم البعيدة الّتي تسبح في الفضاء فتراها ساكنة وما هي بساكنة.»[3]

وبالرّغم من كلّ الدّراسات والبحوث الّتي حظيت بها الأسطورة، إلاّ أنّه لا زال يعترض طريقها ما تعانيه الدّراسات الميثولوجية، وهو مشكلة غموض المصطلح، وهذه المشكلة ـــ في اعتقاد بعض الدّارسين ـــ ستبقى على حالها ما لم يتوصّل الباحثون إلى اتّفاق على معايير مضبوطة، تميّز النّص الأسطوري عن غيره من النّصوص. ويطرح

1 ـــ فرنان، جان بيير وناكيه، بيير فيدال.الأسطورة والتراجيديا.ط1، تر: حنان قصاب حسن، 1999، الأهالي ، دمشق، ص5.

2 ـــ عبود، حنّا. النّظرية الأدبيّة الحديثة والنّقد الأسطوري. اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، 1999، ص130.

3 ـــ النّظرية الأدبيّة الحديثة والنّقد الأسطوري.ص130.

السّواح وجهة نظر، يقول أنّه توصّل إليها بعد تفرّغ طويل لدراسة الأسطورة وتاريخ الأديان، ويمكن إيجازها في النّقاط التّالية:[1]

1. من حيث الشّكل، الأسطورة هي قصّة، تخضع لمبادئ السّرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات وغيرها. وقد تُصاغ في قالب شعري.

2. الأسطورة وليدة خيال جماعي مشترك، فلا يُعرف لها مؤلّف معيّن، وتحافظ على ثباتها فترةً طويلة من الزّمن يتناقلها النّاس جيلا بعد جيل، ما دامت محافظة على الإيحاء.

3. تتمتّع الأسطورة بقدسية وبسلطة عظيمة على عقول المعتقدين فيها ونفوسهم، والآلهة تلعب الأدوار الرئيسية فيها؛ وظهور الإنسان على مسرح الأحداث يكون دورا مكمِّلا.

4. زمن الأسطورة مقدّس؛ فهي لا تقصّ ما جرى في الماضي وانتهى، بل تقصّ أمرًا ماثلا أبداً لا يتحوّل إلى ماضٍ، وترتبط بمعتقدات دينيّة تدخل في صلب طقوس الدّين.

5. تدور موضوعات الأسطورة حول: التّكوين والأصول، الموت والعالم الآخر، معنى الحياة وسر الوجود، وتتميّز موضوعاتها بالجدّيّة والشّمولية، وهمُّ الأسطورة والفلسفة مشترك، غير أنّ الفلسفة تلجأ إلى المحاكمة العقلية، بينما الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز وتستخدم التّصوير الفنّي.

واعتماداً على ما قدّمه السّوّاح أعلاه، خلص إلى أنّ: « الأسطورة هي حكاية مقدّسة، ذات مضمون عميق يشفّ عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة

1 ــ يُنظر: السّواح، فراس. الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص11 وما بعدها.

الإنسان.»[1] ولكن، هل عرف العرب الأساطير كما عرفتها الأمم الأخرى، أم كان لهم معها قصّة أخرى؟

قرّر بعض المهتمّين بدراسة الحياة العربيّة قبل الإسلام، أنّ ما تمكّن الرّواة والمؤرّخون من إيصاله إلينا من ميراث الجاهليّين الفكري، لا يدلّ صراحة على أنّ بيئة القوم قد عرفت وجود تراث أُسطوري معتبر، ذلك لأنّ فنّ القصّ عندهم كان ضعيفا. وتعليلا لضعف فن القصص عند العرب، ينقل أحمد أمين عن المستشرق البريطانى ديلاسى أوليري في كتابه "*Arabia Before Muhammad*" أنّ العربى ضعيف الخيال جامد العواطف،[2] ويردّد الزّيات شيئا قريبا ممّا نقله أحمد أمين عن أوليري، وإن اختلفت مسوغاته، إذ يرى: « أنّه نوع من أنواع النّثر، والفن الكتابي أو النّثر الفنّي؛ ظلّ في حكم العدم أزمان الجاهليّة وصدر الإسلام حتّى آخر الدّولة الأمويّة، حين وضع ابن المقفع الفارسي مناهج النّثر، وفكّر في تدوين شيء من القصص.»[3]

وإذا كان هؤلاء قد بحثوا عن مبرّرات، جعلت العرب يزهدون في القصص عموما، وفي تداول الأساطير خصوصا، فإنّ غيرهم ذكر أنّ التّاريخ قد سجّل « لأهل الجاهليّة عادات وأساطير كثيرة.»[4] وذهب آخرون إلى تحديد مصادر ما كانوا يروون من قصص وما يسردون من حكايات، كما يقول بروكلمان: « وكان القُصّاص يستمدّون قصصهم تارة من الأساطير والخرافات السّائرة المتنقّلة بين الأمم، وتارة أخرى من الأخبار والأحاديث الخرافيّة والتّاريخيّة المأثورة عن العرب أنفسهم وعمّن جاورهم.»[5]

1 السّوّاح، فراس. الأسطورة والمعنى: ص12.

2ـــ يُنظر: فجر الإسلام ط12 ، مكتبة النهضة المصرية،1978، ص36./ ثقافة العرب قبل الإسلام، ص88.

3ـــ الزّيّات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي.دار نهضة مصر للطّباعة والنّشر، القاهرة، ص393.

4ـــ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، السابع والثمانون، ج3

5 ـــ بروكلمان، ج 1، ص128.

وإذا عدنا إلى الباحثين العرب، وجدنا زكى مبارك يؤكّد أن العرب كجميع الأمم لهم قصص وأحاديث وخرافات وأساطير يقضون بها أوقات الفراغ ويصوّرون بها عاداهم وطباعهم وغرائزهم من حيث لا يقصدون[1]، بل ذهب غيره إلى أكثر من ذلك، فجعل الأساطير مصدرا من مصادر بعض مواضيع الشّعر، فنجد جواد علي حينما يتحدّث عن القصّة الشّعريّة القصيرة، ويشير إلى وجودها في قصيدة الأعشى حين يصف وفاء السّموأل يواصل قائلا:« كما نجد في شعر أميّة بن أبي الصلت قصصاً، أخذ بعضه من قصص أهل الكتاب، وأخذ بعضه الآخر من أساطير العرب القديمة.»[2]

ولا يردّ كثير من الباحثين على مبرّر ضعف الخيال عند العرب، بنفي الخيال والوهم عن الأسطورة، فقد قال أحد الدّارسين في سياق آخر: « ليست الأسطورة وهماً أو خيالاً لا معنى له، كما قد يعتقد البعض، بل هي منطوق النّفس الإنسانية مثلها مثل الشّعر، تنشأ من حاجات إنسانيّة وروحيّة، تتّخذ من الإيحاء والرّمز بنية لها وتجنّح كالشّعر، إلى أن تخلع على التّجربة نوعاً من السّحر والرّهبة.»[3] فهو لا ينفي عن الأسطورة الخيال ولا الوهم، وإنّما يرفض حصرها عليهما.

إنّ الرّافضين لنفي تداول العرب للأساطير، لا ينفون عن الأسطورة اعتمادها عن الخيال، كما لا يقبلون وصفَ العرب بضعف الخيال، لأنّهم يرون كما يرى وليم جيمس «أنّ الخيال ينقسم إلى قسمَيْن: خيال تصوّري، وخيال اختراعي أو إبداعي.»[4] وهذان القسمان هما اللّذان سمّاهما أحمد المختار: الخيال الاستحضاري والخيال الابتكاري، ثمّ قال:« وهذا الاستحضار الخيالي يعين الأديب، ولكنّه لا يكون

---

1 ـــ زكى مبارك. النثر الفني فى القرن الرابع.ج1، دار الكتب المصريّة،1934، ص197.

2ـــ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج4 الفصل:147 حد الشعر ص1233

3 ـــ كاملي بلحاج. أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة (قراءة في المكونات والأصول) ص40.

4 ـــ Principles of Psychology by. William James p44 - نقلا عن خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربيّة قبل الإسلام. ص24.

عنصرا من عناصر القوّة إلاّ في نوعيّ الأدب القصصي والوصفي.»[1] وإذا ما تأمّلنا تاريخ العرب، قبل الإسلام، وجدنا « الأمّة العربيّة في الجاهليّة تمتاز بخيال تصوّريّ، فهي تتصوّر الأشياء وتسترجع التّجارب، وبعبارة أخرى إنّ العربيّ يأخذ شيئا من المرئيّات وشيئا من المحسوسات ثمّ يركّب منهما صورة ليست بجديدة، بل كما يشاهدها كلّ ذي عينين في عالم المرئيّات.»[2]

وبناء على هذين المعطيين؛ كون الخيال قسمين، وكون خيال العرب تصوّريّا بنى خان حكمه، فقال:« العربيّ محدود الخيال من ناحية التّخيّل الاختراعي، وواسع الخيال من ناحية التّخيّل التّصوّري، فهو ممتاز في التّخيّل التّصوّري ومجيد له والأسطورة تتولّد من الخيال التّصوّري كما تتولّد من التّخيّل الاختراعي؛ وهو يتصوّر الأشياء ولا يخترع القصص حولها»[3]، وإذا علمنا أنّ الأسطورة تلّفها الغرابة، وتمتزج بالخرافة، وتغدو متنفّسا لمنشئها وراويها، فإنّ « كلّ ما يحيط بالجاهلي يدفعه إلى الغرابة دفعا، فتناقضات بيئته الحادّة مجتمعة كلّها: من مفارقة القحط والسّيل، إلى تنافر الأضداد في قيمه، إلى تضادّه النّفسي الّذي كان استجابة لدوافع محيطة؛ كانت تشدّه حثيثا نحو عالم أشفّ وأبهى وآنق، هو عالم الخرافة، الّذي وجد فيه متنفّسا للّذات المكبّلة بهواجس الواقع».[4] وعليه فالعرب قديما، لم يكونوا بمنأى عن تأثير الأساطير.

إنّ الأساطير العربيّة حكايات تناقلتها الأجيال روايةً، وهي تتطرّق لشتّى المواضيع، منها ما يتعلّق بالآلهة، ومنها ما يتعلّق بالخوارق على يد الإنسان، مثل سيرة سيف بن ذي يزن. وتعدّ حكايات ألف ليلة وليلة من أهمّ ما يمثّل فن الحكاية الخرافية عند العرب، وهي نصوص تغصّ بالجنّ والعفاريت وكلّ ما هو خارق للعادة، ومن

---

1 ـــ أحمد المختار الوزير. الخيال في الأدب العربي. مجلّة الزّيتونة، المجلد3، الجزء6، تونس، 1939،ص297.

2 ـــ الأساطير العربيّة قبل الإسلام. ص24.

3 ـــ ن م. ص39.

4 ـــ أبو علي، محمّد توفيق. الأمثال العربيّة والشّعر الجاهلي (دراسة تحليليّة) . ط 1 ، 1988، بيروت ، ص 271.

أبرز خوارقها **خاتم سليمان** الّذي إذا فركه البطل يظهر أمامه جنيّ يحقّق له ما يريد ويهوى.

ومن مشهور الأساطير العربية الغول[1] والعنقاء[2] وقد وظّفهما الشّعراء للدّلالة على القلّة والنّدرة. كما أكثروا من ذكر السّعلاة[3] وسيطرت على خيالهم فكرة الهامة[4] زمنا طويلا، وقد وظّف الشّعراء والرّوائيون في العصر الحديث الأسطورة، واستعملوها رمزًا لما يريدون من المعاني.

4.2.1 القرآن والأساطير في الخطاب الاستشراقي:

إنّ الملفت في الخطاب الاستشراقي قدرته على التّلوّن، إلى درجة تجعل هذا الخطاب خاضعا إلى عمليات ترميم، كلّما اقترب النّظرُ المتفحّص من اكتشاف ما

1 ـــ الأبشيهي، شهاب الدّين. المستطرف في كلّ فن مستظرف، ج2، مكتبة الجمهوريّة العربيّة، القاهرة، د ت، ص79. للعرب: في الغيلان والتغول أخبار وأقاويل، يزعمون أن الغول يتغول لهم في الخلوات في أنواع الصور فيخاطبونها وتخاطبهم، وزعمت طائفة من الناس أن الغول حيوان مشؤوم وأنه خرج منفرداً لم يستأنس وتوحش، وطلب القفار، وهو يشبه الإنسان والبهيمة ويتراءى لبعض السفار في أوقات الخلوات وفي الليل.

2 ـــ الأبشيهي، شهاب الدّين. ، ص118. (العنقاء): اختلف فيها فقال بعضهم: هو طائر عظيم الخلقة له وجه إنسان وفيه من كل حيوان لون وقال بعضهم هو طير غريب الشكل يبيض بيضاً كالجبال ويبعد في طيرانه، وسميت بذلك لأنه كان في عنقها طوق أبيض، قال القزويني: إنها تخطف الفيلة لعظمها وكبر جثتها كما تخطف الحدأة الفأر، قال: وكانت في قديم الزمان بين الناس إلى أن خطفت عروساً بحليها فذهب أهلها إلى نبي ذلك الزمان فشكوها إليه فدعا عليها فذهب بها إلى بعض الجزائر التي خلف خط الاستواء وهي جزيرة لا يصل إليها أحد وجعل لها فيها ما تقتات به من السباع كالفيل والكركند وغير ذلك. وقال أصحاب التواريخ إن هذا الطير يعمر حتى قيل إنه يعيش ألفي سنة ويتزوج إذا مضى عليه خمسمائة.

3 ـــ الأبشيهي، شهاب الدّين. ، ص114. (السّعلاة): هو حيوان يتراءى للناس بالنهار ويغول بالليل، وأكثر ما يوجد بالغياض، وإذا انفردت السعلاة بإنسان وأمسكته صارت ترقصه وتلعب به كما يلعب القط بالفأر قال: وربما صادها الذئب وأكلها وهي حينئذ ترفع صوتها وتقول: أدركوني فقد أخذني الذئب، وربما قالت: من ينقذني منه وله ألف دينار، وأهل تلك الناحية يعرفون ذلك، فلا يلتفتون إلى كلامها.

4 ـــ الأبشيهي، شهاب الدّين. ص79. كانوا يزعمون أن الإنسان إذا قتل ولم يؤخذ بثأره يخرج من رأسه طائر يسمى الهامة وهو كالبومة، فلا يزال يصيح على قبره اسقوني إلى أن يؤخذ بثأره.

يختفي بين تجاعيده من تناقضات، وهذه الخاصّية تستطيع، في مناسبات عديدة، أن تشوّش على المتلقّي الرّسالة المبثوثة عبر هذا الخطاب، فيرى الذّمّ مدحا ويحسب الطّعن إطراء، وقد يحدث العكس.

إنّ هذا التّلوّن في الخطاب مفهوم في إطارين، هما: السّعي الحثيث، والبحث العميق والعمل المتواصل، من أجل معرفة الآخر معرفة وافية، من جهة، ومن جهة أخرى، عجزه عن العثور على شبهة تمكّن المستشرق من إلغاء صفة الرّبانية عن المصدر القرآني؛ لذا فحينما لا تثبت نظرية اقتباس القرآن الكريم من التّوراة والإنجيل فإنّ الإنشاء الاستشراقي يعزو الاقتباس إلى عادات الأقدمين وأساطير الأوّلين، فإذا بالشّريعة الّتي جاء بها القرآن الكريم ما هي إلاّ مختارات من أعراف الجاهليين العرب.

يقول لوبون: « عرف محمّد كيف يختار من نُظُم العرب القديمة ما كان يبدو أقومَها، فدعمها بنفوذه الدّيني العظيم.»[1] وهذا الرّأي لم يتفرّد لوبون وحده بتشكيله بل نحا نحوه العديد من المستشرقين الفرنسيّين، نذكر منهم على سبيل المثال رودنسون حيث يقول:« إنّ محمّدا كان متّهما بالنّص القرآني، وبشكل غير قابل للجدال، أنّه كان يستمع إلى رجال يتكلّمون لغة أجنبيّة، ويروون أساطير الأوّلين.»[2] وقال بلاشير في تعليقه على قوله تعالى:﴿ أَوۡ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرۡيَةٖ ﴾ : « إنّ هذه القصّة مطابقة للأسطورة المنتشرة في الشّرق وفي الثّقافة اليهودية النّصرانيّة»[3].

إنّ المرجعيّة الّتي استندت إليها آراء هؤلاء المستشرقين الفرنسيّين، لم تشكّل رؤيتها من فراغ، كما أنّها لم تصدر عن موضوعيّة متجرّدة، بل هي وليدة الإسقاطات الّتي أشرنا إليها فيما سبق، لذلك؛ يذهب أحد الباحثين إلى أنّه[1] لم يكن

1 ـــ لوبون، جوستاف.حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1969، ص 384.

2- Maxime. Mahomet. Edition du Seuil. 1961, p86

3 ـــ فودي سوريبا، دراسة ترجمة معاني القرآن الكريم، 13/ صدر الدين كومش. مصادر القرآن الكريم عند المستشرقين.

1 ـــ يُنظر: عبد الراضي محمد عبد المحسن الوحي القرآني في الفكر اللاهوتي(دراسة تحليلية نقدية)

الإسقاطات الّتي أشرنا إليها فيما سبق، لذلك؛ يذهب أحد الباحثين إلى أنّه[1] لم يكن الاعتماد على الخرافة والأسطورة في تأسيس الفكر اللاّهوتي حول الوحي القرآني، بدافع النّقص المعرفي في مصادر المعلومات، وإنّما كانت تُوظَّف لخدمة هدف آخر يشرحه لودفيج هاجمان Ludwig Hagemann أستاذ الدّراسات الإسلامية بألمانيا، قائلا:« الخرافات الشّعبية حول محمّد ونشأة الإسلام لم تقف عند حدّ، وكلّ تلك الأساطير التّقليدية كانت تخدم هدفاً دعائيّاً واضحاً، وهو قطع الطّريق أمام التّفكير في أصالة الدّيانة الجديدة ومصداقيّتها؛ لتبقى دائماً في إطار الهرطقات[2] المسيحية المختومة بخاتم التّزييف والتّزوير، وعلى ذلك تكون دعوى الوحي القرآني ومصدره الإلهي قد حُوصِرت وسقطت»[3].

وبناءً على هذه الحقيقة الّتي تصف الخطاب الاستشراقي وصفا دقيقا، في نظرته إلى مصادر القرآن، نجد هذا الخطاب لا يجهد نفسه في البحث عن الينبوع الصّحيح الّذي كان ينهل منه محمّدﷺ، وإنّما أقصى ما يقوم به هذا الخطاب هو ترديد صدى مستشرقين آخرين، فقد ذهب نولدكه إلى القول:«لا مجال للشكّ في أنّ أهمّ مصدر استقى منه محمّد معارفه لم يكن الكتاب المقدّس، بل الكتابات العقائديّة واللّيتورجيّة. هكذا تشبه قصص العهد القديم الموجودة في القرآن صيّغها المنمّقة في الهاجادا، أكثر ممّا تشبه أشكالها الأولى. أمّا القصص المستقاة من العهد الجديد فهي أسطوريّة الطّابع وتشبه في بعض معالمها ما يسرد في الأناجيل المنحولة.»[4]، ومع ذلك فهو يستكثر

---

1 ــ يُنظر: عبد الراضي محمد عبد المحسن الوحي القرآني في الفكر اللاهوتي(دراسة تحليلية نقدية)

2 ــ الهرطقة: مصطلح كنسي يشير إلى رأي، أو فكرة مبتدعة، تتعارض مع معتقدات الكنيسة، أو النظام المرتبط بها. وقد كانت الكنيسة في وقت من الأوقات تعاقب المهرطقين بالنفي والتعذيب أو حتى بالموت. وتقوم الكنائس الآن أحيانًا بطرد المهرطقين.

3-. Ludwig Hagemann, Christentum Contra Islam, S: 18 عبد الراضي محمد عبد المحسن الوحي القرآني في الفكر اللاهوتي(دراسة تحليلية نقدية)

4 ــ نولدكه.تاريخ القرآن، ص9.

صفة العالم في النّبيّﷺ حين يشير إلى أنّ شبرنغر Sprenger يريد أن يجعل من النّبيّﷺ عالما بالكتب، فيعلن أنّه من المؤكّد أنّ محمّدا قرأ كتابا حول العقائد والأساطير بعنوان (أساطير الأوّلين).[1]

لقد تبنّى هذا الموقفَ كثيرٌ من المستشرقين على اختلاف جنسيّاتهم، ولغاتهم، منهم: شفالي، و بوهل، و موير...[2] ومنهم أندرسون القائل:« ليس من شكّ في أنّ محمّدا اقتبس أفكاره من مصادر التّلمود وكتب الأساطير اليّهوديّة والمصادر المسيحيّة.»[3]، ومنهم رودويل الّذي يجعل الأساطير مصدرا للأحاديث أيضا، إذ يقول:« يلاحظ القارئ للحديث والتّفسير بأنّ المعجزات والحوادث التّاريخية اخترعت بهدف شرح نصّ معتّم ومعقّد، ويلاحظ بأنّ الأحاديث المبكّرة منصبغة بالأساطير»[4]، فهو يزعم أنّ الأحاديث النّبويّة وأقوال المفسّرين ما جاءت إلاّ لتبتدع وقائع تبرّر تفسير القرآن الكريم الّذي وصفه بالعتمة والتّعقيد.

وقد التمس المستشرقون لموقفهم هذا مبرّرات، تجعل من النّبيّﷺ ــ الّذي يعتبرونه مؤسّس الإسلام بزعمهم ــ قادرا على تحصيل بعض الأساطير القديمة، وبعض الآراء الدّينيّة الّتي كانت سائدة في زمن الجاهليّة، كتلك الموثّقة في أسماء مناطق جغرافيّة وأشعار قديمة، والّتي تشير باختصار إلى عاد وثمود، وإلى سيل العرم، وما إلى ذلك، ويزعمون أنّه أخذها وبدّلها تبديلا تامّا بحسب قصص الأنبياء اليهود الّتي أتى بها، حتّى لم يبقَ من الصّيغ الأساسيّة لهذه الرّوايات إلاّ القليل.[5]

1 ــ يُنظر: نولدكه. تاريخ القرآن، ص15.

2 ــ يُنظر: نقد الخطاب الاستشراقي مرجع سابق ج2 ، ص 95.

3 ــ المستشرقون والقرآن عامر، ص150.

4- J. Rodwell, The Koran , Preface pp.8-9. نقلا عن: عبد الله الخطيب. دراسة نقدية لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنكليزية للمستشرق ج. م. رودويل.

5 ــ نولدكه. تاريخ القرآن، ص18.

إنّ نقد الخطاب الاستشراقي في هذه الفريّة، يمكن أن ينطلق من منظور استشراقي بحت، فيردّد ما قاله كرا دي فو:« ظلّ محمّد زمنا طويلا معروفا في الغرب معرفة سيئة، فلا تكاد توجد خرافة ولا فظاظة إلاّ نسبوها إليه.»[1] وهذا الحكم حقيقة لا لبس فيها، غير أنّه يوحي بأنّ هذه النّظرة الّتي استمرّت أمدا طويلا، قد تغيّرت، باعتبار أنّ هذا الرّأي قد صدر في أواخر القرن التّاسع عشر، لكنّ الواقع لا يقرّ بذلك حيث ظلّت النّظرة على حالها الأولى، والمواقف على وضعها السّابق، يقول إدوارد سعيد: « سيكون مستشرقاً باحثا، ومختصاً ألمعياً ذلقاً، في القرن العشرين، هو مَنْ يشير إلى أنّ الإسلام ليس في الحقيقة إلاّ هرطقة آريّة من الدّرجة الثّانية »[2]، ولربّما كان الفرق البسيط بين الوضعَيْن؛ أنّ الوضع الأوّل كان وليد سوء معرفة، في حين أنّ الوضع التّالي كان يصدر عن معرفة عميقة يأبى فيها الاستشراقُ الاعتراف بالحقّ.

حينما يصف النّاقد دافع الخطاب الاستشراقي، في مثل هذه المواقف بالإسقاط، فهو لا يصدر عن ذاتيّة، بل يستند إلى ما قرّرته بعض الدّراسات النّقديّة عند الغربيّين، حيث تأكّد لدى الكثير من الباحثين أنّ الكتب المقدّسة عند الغرب، قدّ سُلّطت عليها الكثير من التّحريفات بإضافة الأساطير والخرافات، عِلْمًا « أنّ الدّراسات اللاّهوتيّة في الغرب قد عرفت تجربة العلاّمة الألماني رودولف بولتمان Rudolf Bultmann صاحب مشروع تنقيّة العهد الجديد من عالم الأساطير والخرافة المسيطر عليه»[3]، وإذا عدنا إلى دراسة زينون كاسيدوفسكي عن الحقيقة والأسطورة في التّوراة والّتي لخّص فيها مكانة الخيال والخرافة في القصص التّوراتى، نجده يقول:« تناقل اليهود تراثهم الدّيني من جيل إلى جيل وساهم الطّابع الفلكلوري لنقل الرّوايات الحقيقية بتطعيمها

1 ــ المستشرقون والقرآن. ص

2 ــ إداورد سعيد، الاستشراق، ص: 92،

3- Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, Kerygma und MyThos, Hrsg. von, Hans – Hans – Werner Barrsch. Hamburg 1960

الدّيني من جيل إلى جيل وساهم الطّابع الفلكلوري لنقل الرّوايات الحقيقية بتطعيمها بكثرة من الخرافات والأساطير والأمثال والأقصوصات، جعلت من الصّعب ـــ الآن ـــ التّمييز بين الواقع والخرافة فيها»[1]، ولأنّ التّوراة قد تمّ تلقيحها بتلك الخرافات والأساطير، فإنّ المستشرقين المؤمنين بالعهد القديم، حينما يتحرّجون ممّا لحق تلك النّصوص المقدّسة، فإنّهم يقذفون القرآن بتلك الفرية، كحيلة نفسية للتّخفيف من ضغط الحقيقة.

إنّ هذا الاعتلال الّذي أصاب العهد القديم، قد نالت عدواه العهد الجديد، ممّا جعل ديانة النّصارى في حيرة من أمرها؛ أتدعو النّاس إلى عقائدها؟ أم تزهد في ذلك التّبشير بسبب صعوبة تقبّل ما اعترى تلك العقائد من تشويه، تأسطرت فيه مكوّنات نصوصها؟ يقول رودلف بولتمان:« تقف المسيحيّة اليوم أمام خيار عسير: فبمطالبتها الإيمان بعقائدها فإنّها تشقّ على البشريّة بإلزامها التّسليم بقصص وخرافات أسطوريّة عفا عليها الزّمن.

فإنْ كان هذا المطلب غيرَ ممكنِ التّحقيق، ويترتّب عليه التّساؤل عمّا إذا كان العهد الجديد يتضمّن ذاتيّة مستقلّة عن عالم الأساطير ! ؟

فإنّ الواجب اللاّزم للباحث في الأديان تطهير الدّعوة المسيحيّة من الأساطير تطهيراً كاملا، وليس جزئيًّا، فإمّا أن يقبل المرء الأساطير أو يرفضها كلية» [2]

وحينما نعلم أن المقصود بالأساطير هي تلك الحكايات الشّعبية الّتي تناقلت أخبار النّاس قبل نزول القرآن الكريم، فإنّ هذه الشّبهة تتلاشى، وذلك لأنّ « القرآن الكريم

1 زينون كاسيدوفسكي ، الحقيقة والأسطورة في التوراة، الأبجدية للنشر . دمشق، 1990 ، ص52.

2 -Rudolf Bultmonn , Neues Testament und MyThologie , S : 21 , in : MyThos, Hrsg . von : Hans - Werner Hamburg Kergma und1960

في غنى عن كلّ مجلوب يزيّن اللّفظ أو يمكّن للمعنى، إذ ليس وراء حسن ألفاظه حسن ولا بعد سطوة معانيه وروعتها ودقّتها سطوة أو روعة أو دقّة.»[1]

أمّا ما ورد فيه من قصص السّابقين، فكانت غاية القرآن من سرده تهذيب النّفوس وتقويم السّلوك، واتّخاذ العبرة، « فإذا وعى القرآن قصص الأوّلين مع أنبيائهم، وجدّد على النّاس ذكرها بعد ما طوت اللّيالي أصحابها فلكي يداوي عللا متشابهة...».[2] فذكر القرآن هذه القصص ليس مقتبَسا من حكايات الغابرين كما رووها، وغرضه ليس للتّسلية والتّرفيه، وإنّما هدفه أسمى من أغراض تلك الرّوايات، وما اختلطت بها من خرافات. و« القرآن الكريم ــ وهو يحكي أنباء الأوّلين ــ يحوّلها إلى دواء سائل هامّ، ثمّ يسكب من قطراته على نفوس المعاندين، يبغي شفاءها دون نظر إلى تراخي القرون واختلاف المخاطَبين.»[3]

وهكذا تسقط دعوى اعتبار القرآن الكريم أساطير، فكتاب الله يمتلك خاصيّة المناعة الّتي تمكّن من ردّ هذه الفرية، فهي ليست بدعا من الدّعاوى عند المستشرقين، فقد سبقهم كفّار قريش إلى ذلك كما سجّل القرآن في سورة الفرقان:﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ﴿٥﴾ ﴾[4] ، فهي أساطير ــ حسب زعمهم ــ لبعدها في الزّمان استنسخها محمّد ﷺ فهي تملى عليه صباحًا ومساءً، لذلك جاء الرّد مؤكّدا أنّ الّذي يمليها على محمّد ﷺ هو عالم الأسرار كما ورد في سورة الفرقان: ﴿ قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿٦﴾ ﴾.

---

1 ــ الخطيب، عبد الكريم.إعجاز القرآن، مرجع سابق، ص 357و358.

2 ــ الغزالي، محمّد.نظرات في القرآن، شركة الشّهاب للنشر والتّوزيع، الجزائر، د ت ، ص 111.

3 ــ م ن، ص112.

4 ــ الفرقان 5.

وقد ذهب أحمد محمّد جمال إلى أنّ المقصود بأساطير الأوّلين، في بعض خطابات هؤلاء المستشرقين هما:(عاد وثمود)[1]، لأنّ قصّتيهما لم تردا في التّوراة والإنجيل غير أنّهما وردتا في القرآن الكريم، وتكرّرتا أربعا وعشرين مرّة،[2] وهنا يفرض سؤالٌ بديهيٌّ نفسه: هل يُعقل أن تتكرّر قصصهما بهذه الصّورة المُلفِتة، لمجرّد أنّهما أسطورتان ؟..ولا يمكن أن تظفر بعد هذا السّؤال في كلام المجيبين بأكثر من قولهم: لا.لا.

وقد يريد بعضهم بأساطير الأوّلين، قصص عاد وثمود وسدّ مأرب، و نوح وإبراهيم ويتناسون « أنّ العرب الجاهليين الّذين افتروا على القرآن بأنّه: (أساطير الأوّلين) عرفوا تاريخ إبراهيم عليه السّلام، واعتنق بعضهم ديانته، وكان البيت ــ أي الكعبة ــ رمزا خالدا يذكّرهم دائما بإبراهيم الّذي بناه، ولذلك لم يزعموا أنّ قصص إبراهيم وأولاده من الأنبياء عليهم السّلام كانت أساطير.»[3] وتتهافت شبهة إسناد القصص القرآني إلى أساطير الأوّلين، بتهافت الحجّة الّتي احتج بها الطّاعنون في ربّانية المصدر القرآني.

---

1 ــ جمال، أحمد محمّد. القرآن كتاب أحكمت آياته. جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة، المملكة العربية السّعودية، ص109.

2 ــ ذُكرت قبيلة عاد في: الأعراف:65 و74،وفي هود:50و59، وفي الشعراء:123، وفي فصّلت:13و14، وفي الأحقاف:21، وفي الذاريات:41، وفي القمر:18، وفي الحاقّة:6. أمّا هود فذُكرت في الأعراف:73، وفي هود:61و68و95، وفي الإسراء:59، وفي الشعراء:141، وفي النمل:45، وفي فصّلت:17، وفي الذاريات:43، وفي القمر:23، وفي الحاقّة:4 و5، وفي الشمس:11.

3 ــ القرآن كتاب أحكمت آياته، ص 109.

الفصل الثّالث:

دعوى التّأليف الذّاتي والإلهام.

المبحث الأوّل:

دعوى التّأليف الذّاتي.

المطلب الأوّل: شخصيّة النّبيّ ﷺ في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الثّاني : دعوى أثـــر النّبي ﷺ في تأليف القرآن.

المبحث الثّاني:

دعوى أثر الإلهام في تأليف القرآن.

المطلب الأوّل: حقيـــقة الوحي في الدّيانات السّماويّـــة.

المطلب الثّاني: القرآن عند المستشرقين بين الوحي والإلهام.

1.3.1 شخصيّة النّبيّ ﷺ في الخطاب الاستشراقي.

ارتباط القرآن الكريم باسم محمّد بن عبد الله ﷺ، في خطاب التّقريط، ارتباط طبيعيّ كون المصطفىﷺ منتخبًا من الله لأخذ كتابه، فهو ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ ﴾[1] ، وهو ارتباط تعليليّ في خطاب النّقد الطّاعن في المصدر الإلهي للقرآن الكريم، باعتبار أنّ هذا الكتاب ما هو إلاّ اختراع ابتدعه محمّد ﷺ، في زعم الطّاعنين، وبهذا كان الوقوف على بعض ملامح شخصيّة النّبيّ ﷺ ، أمرا ما منه بدٌّ. ومع أنّه ﷺ الشّخصية الّتي لم يعرف التّاريخ لها نظيرا, ولا يختلف منصفان على وجه الأرض ـــ بما فيها من المؤمنين والكافرين ـــ أنّ العالَم مدين له بالاحترام والتّقدير؛ بسبب ما عرفته البشريّة من خير وصلاح بعد بعثته ﷺ، مع ذلك، فإنّ حديث الخطاب الاستشراقي الفرنسي عنه قد شاب بعضَه الإجحافُ كما اتّصف بعضُه بالإنصاف. فما هي المرجعيّة الّتي اعتمدها الطّاعنون والمنصفون؟

إنّ الجهل بحقيقة شخصيّة النّبي ﷺ ليحجب عن الباحث الرّؤية، الّتي تمكّنه من معرفة حقيقة القرآن الكريم، كما أنّ عدم معرفة القرآن معرفة وافيّة، تجعل الدّارس عاجزا عن الإحاطة بشمائل الرّسول ﷺ ، ذلك لأنّ القرآن كما يقول بودلي: « كتاب جليل يعكس صورة محمّد، بل إنّه محمّد في الواقع، وعلى الرّغم من ذلك فهناك قليلون من غير المسلمين ودارسي الإسلام مَنْ عندهم أيّةُ فكرة عن ماهيّة القرآن».[2]ووصف النّبيّ ﷺ بهذا الوصف ينطبق تماما مع ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها: « كَانَ خُلُقه الْقُرْآن يَغْضَب لِغَضَبِهِ وَيَرْضَى لِرِضَاهُ ».[3] وقد اعتبر بوازار حياة النّبيّ ﷺ السّياسيّة والدّينيّة أمرا مرتبطا ارتباطا وثيقا بتاريخ الإسلام، إذ

---

[1]ـــ الأنعام:124.

[2]ـــ بودلي، ر، ف. حياة محمّد. تر: جودة السّحار ومحمّد فرج، دار الكتاب العربي، مصر، د ت، 279.

[3]ـــ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المجلّد8، كتاب المناقب، باب23، ص216.

يقول: « ومنذ أن استقرّ النّبي محمّد في المدينة غدت حياته جزءا لا ينفصل من التّاريخ الإسلامي...ولم ينس محمّد قطّ، وهو يؤدّي دور رجل الدّولة رسالته السّماويّة: نبيّا ومبشّرا، كما لم يتوان لحظة عن إظهار ورعه وتقاه ».[1]

وإذا كان الجهل بحقيقة شخصيّة الرّسولﷺ يشكّل عائقا يحول بين الباحث وفهمه الصّحيح لحقيقة القرآن، فإنّ إخضاع المعرفة إلى سلطةٍ مرجعيّةٍ مخالفة في جوهرها للمرجعيّة الإسلاميّة، يجعل نتائج التّأويل مناقضة لحقائق الأشياء، فقد فسّر أندري ميكال نشأة الإسلام، ونجاح نبيّه، بالاستناد إلى مرجعيّته الأساسيّة المتمثّلة في المادّية الجدليّة[2]، حيث ذهب إلى أنّ نجاح النّبيّ ﷺ في تبليغ رسالته، يعود إلى ظهوره في مرحلة تَحَوُّلٍ في المجتمع العربيّ، الّذي ظهرت فيه تناقضات كرّست تفاقم الطّبقيّة، ممّا شكلّ بادرة لإرهاصات نقديّة، لم تكن ـــ رغم قوّة ضغطها ـــ المبرّرَ الوحيد

ـــ[1] بوازار، مارسيل.إنسانيّة الإسلام. ص8/نقلاعن:شايب، لخضر. نبوّة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص211ـــ212.

ـــ[2] يُنظر: لخضر. نبوّة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص269.

المادية الجدلية ويشار لها أيضًا **بالمادية الديالكتية** تمثل الشطر الفلسفي في النظرية المادية التي أوجدها كارل ماركس؛ وقد عرفها أنها "علم قوانين حركة المادة" مشيرًا إلى أن هذا الكون في حركة دائبة ومستمرة، وأن ما يحكم صيرورة هذا الكون هو وجود وحدة جدلية بين متناقضاته؛ فبدون وجود قوة الجاذبية في باطن الكرة الأرضية فإنها تتناثر في الكون، أما قوة الطرد فتحول دون انصهار الكرة الأرضية. ومن هنا ركزت الجدلية الأولى في فكر كارل ماركس على وحدة نضال المتضادات .أما الجدلية الثانية فقد أشارت إلى أثر الفعل التراكمي في التحولات الكيفية في الأشياء وفي التاريخ، وفي تطور النوع الإنساني. وقد قال ماركس في هذا الصدد بأن الأشياء لا تكون كما هي عليه أبدًا، وإنما تحدث فيها تغيرات درجية "تراكمية" تؤدي في نهاية المطاف إلى حدوث خلل في الموازنة بين القديم والجديد وأن هذا الخلل في نهاية المطاف يعبر عن ذاته بانعطاف حاسم هو التحول النوعي. وبناء على هذا التحليل طور ماركس جدليته الثانية "تحول الكم إلى كيف" على أن هذا التحول إلى كيف لن يبقى ثابتًا، ذلك أن مسيرة التطور سوف تستمر، وما هو كيف سيتحول إلى كم ينتهي في مرحلة تاريخية متقدمة أخرى بمرحلة كيفية جديدة. وهذا هو أساس الجدلية الثالثة في فكر ماركس التي هي "نفي النفي".

الوحيد لنجاح محمّدﷺ ، بل كان للجانب الاقتصادي دوره، كالقضاء على حاجة البدو إلى الغزو، بتخصيص أرباب القوافل من أهل المدن ضريبةً مقابل الحماية، لكنّ بعض المناوشات الّتي بقيت تندلع نارها من حين إلى آخر، قد أذكى سعيرَها الإسلامُ، وجعل لها بُعدا توسّعيّا، هدّد استقرار اليهود في واحاتهم الخصبة، ثمّ انتقل إلى الهلال الخصيب ليصل بعده إلى الشّرق ثمّ ضفاف المتوسّط.[1]

إنّ هذا التّفسير المستند إلى الفكر المادّي، قد جعل كثيرا من الباحثين يدورون في حلقة مفرغة، أغلقها عليهم الغموض الملازم للتّفسيرات المعتمدة على أثر البيئة الخارجية من جغرافيا واقتصاد، وغيرهما، وأبقاهم فيها الإبهام النّاتج عن التّعارض بين المادّة والرّوح. يحدث هذا مع ما لقيته شخصيّة النّبيّﷺ من تقدير بعض المستشرقين في العصر الحديث، فقد « كانت شخصيّة محمّد موضوع تقديرات متنوّعة، وإذا لم يعد وارِدا، في الوقت الحاضر، اعتبار محمّد كدجّال، كما فعل فولتير، ولا الشّكّ في إخلاصه وصفاته، كما فعل في الماضي لامنس، فإنّ شخصيّته ما تزال تقدّم لأولئك الّذين يدرسونه، نواحي غامضة قليلا أو مبهمة، وإنّ كلّ إجابة على الاستفهامات المثارة هكذا تغيّر بالنّتيجة تأويل الرّسالة القرآنيّة المعتمد.»[2] ويبقى الأمر على حاله ما لم يتمّ التّأويل في إطار فهم دور الإنسان ومسؤوليته الدّينيّة عن التّغيير الاجتماعي والتّاريخي، في إطار المشيئة الإلهية.

إنّ الاعتماد على الانتقاء في قبول الرّوايات ورفضها، يعتبر مظهرا من مظاهر الإخفاق المنهجي الّذي وقع فيه بعض المستشرقين، وهم يحاولون رسم ملامح شخصيّة النّبيّﷺ، يقول هنري ماسيه في كتابه «الإسلام»: « ووفقًا للتّقاليد فإنّ

[1] ــ يُنظر: L'Islam et sa civilisation,p45/ نقلاعن:شايب، لخضر. نبوّة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص269 ــ 270.

[2] ــ سورديل، دومينيك. الإسلام (العقيدة..السّياسة..الحضارة)، تر:علي مقلّد، ط2، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، لبنان، 1998، ص29.

محمّدا تلقّى في بادئ الأمر نوعًا من الدّويّ فصار كأنّه مصاب بالحمّى، وشحب لونه وارتجف وتدثّر بدثار، وهناك بعض المؤرّخين ــ والبيزنطيّون منهم على الخصوص ــ تحدّثوا عن الصّرع الّذي يمكن أن يكون محمّد مصابًا به، ومن المعلوم في القرون الوسطى في الشّرق كما في الغرب أنّ هؤلاء المرضى كانوا يتخيّلون كأنّ روحًا تمتلكهم، وقد أصبحت النّوبات عند محمّد مألوفة كثيرًا ابتداء من الوحي الأوّل الّذي حدث في شهر رمضان»[102]. فبتفحّص هذا المقطع من الخطاب الاستشراقي، يتبيّن أنّ هذا المستشرق ــ وعلى غرار كثير من المستشرقين ــ حينما يعتمد الرّواية الإسلاميّة، فإنّه يُورد منها ما يريد مع تخيّر في استعمال المفردات، ودون الإحالة إلى المراجع الّتي اعتمدها، ثمّ يأتي بفرضيات يوظّفها وكأنّها مسلّمات، ليثبت بها أحكاما خطيرة، مثل إدّعاءه إصابة النّبيّ ﷺ بالصّرع.

إنّ ما ذهب إليه هنري ماسيه ليس موقفا حِكرا على الاستشراق الفرنسي، بل هو موقف تداوله الخطاب الاستشراقي في كتابات الكثير من أعلامه، وما ذلك إلاّ لوحدة المرجعيّة الّتي ينهل منها هذا الخطاب، ويؤسّس بناء عليها أفكاره، فلنتأمّل كلمة بروكلمان، وهو يقول: «وأغلب الظّن أنّ محمّدا قد انصرف إلى التّفكير في المسائل الدّينية في فترة مبكّرة جدّا، وهو أمر لم يكن مستغربًا عند أصحاب النّفوس الصّافية من معاصريه الّذين قصرت العبادة الوثنيّة عن إرواء ظمئهم الرّوحي.»[103]. إنّ صفاء النّفس في رأي هذا المستشرق، لا يناقض صفة المرض الّذي يجعل صاحبه يتخيّل كأنّ روحًا تمتلكه، عند ماسيه، بدليل قوله في موضع آخر:«وهكذا نضجت في نفسه الفكرة أنّه مدعوّ إلى أداء هذه الرّسالة، رسالة النّبوّة، ولكنّ حياءه الفطري حال بينه

102 ــ نقلا عن: علي علي شاهين. دراسات في الاستشراق ورد شبه المستشرقين حول الإسلام. ط1، دار الطباعة المحمّدية، القاهرة 1412هـ. ص124-125.

103 ــ افتراءات المستشرق كارل بروكلمان على السيرة النبوية. غثيان علي جريس، من إصدارات نادي أبها الأدبي. ص22-23. نقلا عن: فالح بن محمد بن فالح الصغيّر. الاستشراق وموقفه من السنة النبوية. ص48، 49.

وبين إعلان نبوّته فترة غير قصيرة، ولم تُبدَّد شكوكه إلاّ بعد أن خضع لإحدى الخبرات الخارقة في غار حراء، ذلك بأنّ طائفا تجلّى له هناك يوما، هو الملَك جبريل، على ما تمثّله محمّد فيما بعد.»[1] فما جاء به محمّدﷺ ما هو إلاّ تمثّل كان وليدَ خبرة نفسيّة، رأى بروكلمان أنّها أنضجت فكرة النّبوّة.

إنّ نبوّة محمّد ــ عند هؤلاء المستشرقين ــ ما هيّ إلاّ إفراز لحالة نفسيّة، قد تكون صحيّة عند بعضهم، ومرضيّة عند آخرين، لذا لم يكن « محمّد في بادئ الأمر يبشِّر بدين جديد»[2]، كما يقول المستشرق هوبرت جريم في كتابه (محمّد)، والإسلام الّذي جاء به لا يعدو أن يكون « محاولة لإصلاح اجتماعي تهدف إلى تغيير الأوضاع الفاسدة, وعلى الأخص إلى إزالة الفروق الصّارخة بين الأغنياء الجَشِعين والفقراء المضطهدين... لذلك نراه يفرض ضريبة معيّنة لمساعدة المحتاجين, وهو إنّما يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر كوسيلة للضّغط المعنوي وتأييد دعوته»[3]، وبهذا يكون النّبيّﷺ، في هذا الفكر الاستشراقي، شخصيّة إصلاحيّة تحاول تغيير الأوضاع الاجتماعيّة، غير أنّ الحالة النّفسيّة الّتي كان يعيشها اضطرّته إلى استخدام الفكرة الدّينيّة لفرض رؤيته، ومقاومة معتقدات قومه، وهذا ما ظلّت تردّده بعض الخطابات الاستشراقيّة المشدودة إلى ذات المرجعيّة، يقول جولد تسيهر: « وفي خلال النّصف الأوّل من حياته اضطرّته مشاغله إلى الاتّصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترّها في قرارة نفسه، وهو منطو في تأمّلاته أثناء عزلته. ولميل إدراكه وشعوره للتّأملات المجرّدة والّتي يُلمح فيها أثر حالته المرضيّة، نراه ينساق ضدّ العقليّة الدّينيّة والأخلاقيّة لقومه الأقربين والأبعدين.»[4] فهذه الجرأة في طمس الحقائق عند المستشرقين الألمان، لا

[1]ــ بروكلمان، كارل. تاريخ الشّعوب الإسلاميّة. ط9، تر: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار الكتاب اللّبناني بيروت، 1974، ص36.

[2]ــ نقلا عن: التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ص. 27.

[3]ــ التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ص. 27.

[4]ــ العقيدة والشريعة في الإسلام ص13.

المستشرقين الألمان، لا تقل عنها جرأة الخطاب الاستشراقي الفرنسي الّذي يمكن أن نمثّل له بقول بعضهم:« ونرى محمّداً الثّاقب النّظر من النّاحية العلمية من ذوى الهوس، كما هو شأن أكثر مؤسّسى الدّيانات».[1]

إنّ معظم النّتائج الخاطئة الّتي انتهى إليها البحث الاستشراقي، ليست وليدة شحّ معرفي، ولا هي نتيجة نقص في المعطيات، وإنّما هي وليدة تطبيق لمنهج؛ فلا يمكن أن نصل إلى معرفة شخصيّة النّبيّﷺ بتطبيق منهج يخضع للفكر اللاّهوتي[2]، أو ينصاع إلى الجدل المادّي، وإنّما ينبغي أن نلتمس حقيقته ممّا صحّ من سيرتهﷺ، وممّا نطق به القرآن الكريم، وهذا ما قصده بودلي بقوله: « إنّ دراسة القرآن ضروريّة لتحليل شخصيّة محمّد، ولتقدير عمله الباهر، ولقياس قوّة حسّه.»[3] وعلى هذا الأساس، قد اعترض المستشرق أندري الاتّجاه المشكّك في أصالة القرآن، وقال في سخريّة لاذعة: « كأنّ المهمّة الكبرى للمستشرقين الدّارسين لشخص الرّسول، هي محاولة فهم كيف أنّ الرّسول ـــ بتأثير روح البيئة المحيطة ـــ قد لفّق أو زوّر أشتاتا عديدة شديدة التّنافر في كلٍّ واحدٍ، هو القرآن».[4]

---

[1] ـــ حضارة العرب لجوستاف لبون ص126، 127، وينظر : الوحى القرآنى فى المنظور الاستشراقى ونقده للدكتور محمود ماضى ص109، 123.

[2] ـــ اللاهوت علم العقائد النصرانية، وهو نظام من التفكير الديني يقتصر في معناه، بسبب نشأته وشكله، على النصرانية وحدها. وتاريخ اللاهوت هو تاريخ الفكر النصراني نفسه، الذي حاول باستمرار أن يوفق بين العقائد الدينية ومقتضيات الفلسفة والعلم.

يقيم بعض علماء اللاهوت فهمهم لله على الإنجيل والمراسيم الصادرة من مجالس الكنائس، بينما يشرح بعضهم الآخر فهمهم لله، في ضوء الفلسفة، أو علم النفس، أو العلوم. وفي معظم الحالات، تؤدي التجربة الدينية الخاصة لعالم اللاهوت، دورًا مهما، في نظامه اللاهوتي يقابل علم اللاهوت علم الكلام في الإسلام، وقد تصدى لهذا العلم كثير من فقهاء الإسلام وعلمائه.

[3] ـــ بودلي، 293.

[4] ـــ Tor Andrae, Muhammad the Man and his faith, New York, 1936./ نقلا عن الاستشراق دراسة تحليليّة، ص85,

لقد اختزل الاستشراق منهج البحث في دراسة الإسلام ونبيّه في لاهوتيّة غريمة، وماديّة عقيمة، فكانت آراؤه ردودَ أفعال، لا تلتفت إلى الحقائق إلاّ لتأويلها، تبعا للخلفيّة الفكريّة الّتي انطلق البحث منها، « فمنذ نهاية القرن الثّامن عشر، على أقلّ تقدير، سيطر على ردود الفعل الغربيّة نحو الإسلام نوع من التّفكير المختزل والبسيط في جوهره، وهذا النّوع من التّفكير لا نزال إلى يومنا هذا نملك القدرة على تسميّته بالاستشراق.»[1]

لقد حظيت سيرة النّبيّ ﷺ باهتمام بالغ، ونالت من الدّراسات والبحوث، قديما وحديثا، ما لم تنله أيّة سيرة أخرى، وتكاد تكون البحوث الاستشراقيّة الحقل المعرفي الّذي لا يخلو فيه مجال من الحديث عن النّبيّ ﷺ، وقد « تمكّنت أبعاد الشّخصيّة النّبويّة العالميّة أن تشدّ إليها دراسات استشراقيّة عالميّة فرديّة وجماعيّة، وتغوص في أعماق أبعادها، وتعالج تأثّراتها وتأثيراتها الإنسانيّة على نسق متكامل وطابع خاصّ. ومع جميع تلك الدّراسات فإنّ أهدافهم ومنطلقاتهم ـــ يقصد المستشرقين ـــ قد تنوّعت وتحكّمت في سبر الشّخصيّة النّبويّة وطرائق دراستها، وتباين استنتاجاتها.»[2] وبناء على ذلك، فقد جاءت بعض الأعمال منصفة، لانطلاقها من أرضية مجرّدة من كلّ خلفيّة فكريّة، ولم تهدف إلى تحقيق نتائج محدّدة سلفا، بل قد قام بعض المستشرقين بالرّدّ على الكتابات غير المنصفة، يشير المستشرق الفرنسي إميل درمنغهم إلى هذا الأمر قائلاً: « من المؤسف حقاً أن يكون قد غالى بعض هؤلاء المتخصّصين من أمثال موير ومرجليوت ونولدكه وسبرنجر ودوزي وغريم وجولدزيهر وغيرهم في النّقد أحياناً،

---

[1] ـــ سعيد، إدوارد. الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربيّة من وجهة نظر أمريكيّة. ط1، دار الجيل، بيروت، 1994، ص 34.

[2] ـــ حمدان، نذير. الرسول في كتابات المستشرقين. مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، د ت، ص 178.

أحياناً، فلم تزل كتبهم عامل هدم ونفي على الخصوص، ولا تزال النّتائج الّتي انتهى إليها المستشرقون سلبيّة ناقصة...».[1]

مِن بين تلك الأصوات الطّاعنة في نبوّة محمّدﷺ، تخرج أصوات منصفة تنشد الحقيقة وتتبنّى الموضوعيّة سبيلا في بحثها، مؤكّدة أنّه توجد معايير موضوعيّة لمعرفة الصّواب والخطأ، يمكن اكتشافها وتطبيقها على أيّ شخصيّة تاريخيّة، للحكم لها أو عليها، فنالت بذلك شخصيّة النّبيّ ﷺ، الحظوة في بعض الدّراسات الموضوعيّة، يقول كلود كاهن:« يبدو محمّد شخصيّة ساميّة جمعت بين التّفاني والصّدق غير المشكوك فيه، وأرادت أن ترفع من مستوى الحياة الأخلاقيّة والفكريّة للبشر الّذين عاش بينهم، واستطاع أن يكيّف خطابه مع عقليّات وعادات مواطنيه.»[2]

وإذا انطلقنا من هذا الرأي، أو عدنا إلى رأي درمنغهم، وجدناه متناغما مع ما ذهب إليه توماس كارليل الّذي كتب مدحِضا الآراء المجحفة، عاتباً على أصحابها زعمَهم أنّ المسلمين كَذَبة، ووصفَهم الرّسولﷺ بالخداع والتّزوير، إذ قال: « لقد أصبح من أكبر العار على أيّ فرد متمدّن من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى ما يُظَنُّ من أنّ دين الإسلام كذِبٌ، وأنّ محمّداً خدّاع ومزوّر، وآنَ لنا أن نحارب ما يُشاع من مثل هذه الأقوال السّخيفة المخجلة.»[3] فقد أوصل كارليل بحثه المجرّد إلى تقرير هذه الحقيقة، مستدلاّ بحياة الملايين من المسلمين على هذه العقيدة بإخلاص غير مسبوق، بل موتهم من أجلها، حيث يقول متسائلا: « أفكان أحدكم يظنّ أنّ هذه الرّسالة الّتي عاش بها ومات عليها الملايين الفائتة الحصر والإحصاء أكذوبة وخدعة؟!» ليجيب

---

1 ـــ درمنغهم (إميل):Emile Dermenghem حياة محمّد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية –القاهرة 1949م.

2 ـــ L'Islam de ses origines. C . Cahen , p15

نقلاعن:شايب، لخضر. نبوّة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص442.

3 ـــ توماس كارليل . محمّد المثل الأعلى. ص10.

بقوله: «أمّا أنّا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبداً، ولو أنّ الكذب والغشّ يروّجان عند خلق الله هذا الرّواج، ويصادفان منهم مثل ذلك التّصديق والقبول، فما النّاس إلاّ بُلْهٌ ومجانين، وما الحياة إلاّ سخف وعبث وأضلولة، كان الأَولى بها أن لا تُخلَق.»[1] ثمّ يتأسّف متعجّبا من هذا الادّعاء، قائلا: « فوا أسفاه ما أسوأ هذا الزّعم، وما أضعف أهله وأحقّهم بالرّثاء والمرحمة!»[2]

ومن المستشرقين الفرنسيّين الّذين اعترفوا بنبوّة محمّد وصدقه، نجد مونتيه الّذي يقول في مقدّمة ترجمته الفرنسية للقرآن الكريم:« كان محمّد نبيّا صادقا، كما كان أنبياء بني إسرائيل في القديم، كان مثلهم يؤتى رؤيا ويوحى إليه، وكانت العقيدة الدّينيّة وفكرة وجود الألوهيّة متمكّنتين به كما كانتا متمكّنتين في أولئك الأنبياء أسلافه، فتُحدِث فيه كما كانت تحدث فيهم، ذلك الإلهام النّفسي، وهذا التّضاعف في الشّخصية الّذَيْن يحدثان في العقل البشرى المَرَائِيَ والتّجليّاتِ والوحيَ والأحوالَ الرّوحية الّتي من بابها».[3] فبالرّغم من تفسيره المادّي لظاهرة النّبوّة، فإنّ مونتيه قد أذعن للحقائق التّاريخيّة الّتي تؤكّد صدق النّبيّ، وانتماءه لزمرة الأنبياء والمرسلين.

في نفس المدرسة الفرنسيّة، ولكن بعيدا عن التّأويل المادّي للأحداث، نجد باحثا آخر يتحدّث عن جوانب من شخصيّة النّبيّﷺ، متطرّقا إلى حالته النّفسيّة وأثر الوحيّ في شعوره، فيقول:« نزل الوحي كجذوة وهّاجة بدّدت من نفس محمّد كلّ شكّ، وأشعلت فيها تلك الآمال اللاّشعوريّة، وتلك القوى الكامنة الّتي كدّسها في نفسه خمس عشرة سنة انقضت في التّأمّل والتّحنّث. لقد فتح الوحي عينيه على آفاق شاسعة. وأطلعه على ما يجب أن يقوم به نحو تلك الرّسالة من جهود جبّارة خطرة.»[1]

[1] ــ توماس كارليل . محمّد المثل الأعلى. ص11.

[2] ــ توماس كارليل . محمّد المثل الأعلى. ص11.

[3] ــ ادوار مونتيه : نقلا عن الوحي المحمّدي ، ص 94.

[1] ــ اتيين دينيه : محمّد رسول الله ، ص 78.

خطرة.»[1] هكذا يشير إلى الفتح الّذي أحدثه الوحي في حياة النّبيّ ﷺ، باعتباره طفرة لم يكن النّبيّ ﷺ يُعِدُّ لها، بل كان يُعَدُّ لها، بدليل أنّه « لم يَدُر بخلد محمّد يوما ما أنّه سيحمل هذا العبء الهائل، ولئن كان بعض الرّهبان قد تنبأ له بشيء منه، فإنّه لم يعر تنبؤاتِهم أيّ اهتمام، بل لقد نسيها، وإنّ اضطرابه وخوفه، حينما فوجئ بالوحي، من أن يكون فريسة لتخيّلات شيطانيّة، ليؤكّدان لنا صحّة ما نقول.»[2]وبذلك يكون مصدر الوحي ــ حسب اتيين دينيه ــ خارجا عن الذّات المحمّديّة.

يجعل اتيين دينيه لحظة الوحيّ نقطة فاصلة في حياة النّبيّ ﷺ، تحوّل بها من شخصيّة تنفر من العقائد الفاسدة، والمعاملات الجائرة، الّتي كان يتعامل بها بنو قومه آنذاك، إلى شخصيّة أخرى، لا تكتفي بالنّفور من المنكرات، بل تتأهبّ لمواجهتها، وتغييرها، « هذا محمّد الّذي كان يفرّ من الاختلاط ببني جنسه، والّذي كان يأبى أيّة وظيفة من تلك الوظائف العامّة، الّتي كان مواطنوه على استعداد لأن يمنحوها إيّاه، وقد أصبح ــ تحت تأثير الوحي ــ مستعدّا لأن يواجه الحياة الصّاخبة الجارفة، وقد امتلأ قلبه إيماناً مكيناً، وأفعمت نفسه بشجاعة لا تلين، و تأهّب للقيام بالرّسالة، بل تأهّب للقيام بأعظم رسالة اؤتمن عليها إنسان.»[3] ولأنّ مصدر هذا الوحي خارج عن ذات النّبيّ ﷺ، فقد هيأته القدرة الإلهيّة لتحمّل هذه الأمانة العظيمة، ومواجهة تلك التّحدّيات العظيمة؛« لقد تأهّب، في غير ما خوف أو إشفاق من تلك الامتحانات الهائلة الّتي لا مفرّ من أن يُبتلى بها أمثاله من الهداة المرسلين.»[4] الّذين يحملون على عواتقهم رسالة واحدة، هي إخراج النّاس من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد.

---

1 ــ اتيين دينيه : محمّد رسول الله ، ص 78.

2 ــ ن م ، ص 78.

3 ــ نفسه ، ص 78، 79.

4 ــ نفسه ، ص 78، 79.

يحملون على عواتقهم رسالة واحدة، هي إخراج النّاس من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد.

إنّ البحث الموضوعي حينما يتبنّى فكرا حرّا، ويحيّد خلفيّته الفكريّة عن مجال الدّراسة، فإنّه سيصل إلى نتائج متقاربة، إن لم نقل نتائج متناغمة، فما ذهب إليه بعض الدّارسين الفرنسيّين من أمثال كاهن، ومونتيه، ودينيه، يكاد يتطابق مع ما ذهب إليه كارليل حينما يتحدّث عن الوحيّ إذ يقول: « نعم، هو نور الله قد سطع في روح ذلك الرّجل فأنار ظلماتها، هو ضياء باهر كشف تلك الظّلمات الّتي كانت تؤذن بالخسران والهلاك، وقد سمّاه محمّد ـــ عليه السّلام ـــ وحياً »[1] ويذهب به بحثه إلى فهم مهمّة الرّسولﷺ باعتباره مكلّفا بتنفيذ مهمّة هيأه الله لأدائها، وأعدّه لها إعدادا أضاء له السّبيل « فشعور محمّد ـــ إذ اشتعلت روحه بلهيب هذه الحقيقة السّاطعة ـــ بأنّ الحقيقة المذكورة هي أهمّ ما يجب على النّاس علمه، لم يكن إلاّ أمراً بديهيّا، وكون الله قد أنعم عليه بكشفها له ونجّاه من الهلاك والظلمة، وكونه قد أصبح مضطراً إلى إظهارها للعالم أجمع، هذا كله هو معنى كلمة (محمّد رسول الله) وهذا هو الصّدق الجليّ والحقّ المبين»[2].

ويقوم بودلي بسرد بعض الآيات القرآنيّة، ويشير إلى الثّراء الّذي تتّسم به موضوعات القرآن الكريم، ليخلص إلى « أنّها لتعطي فكرة عن نوع العقل الّذي كان يتمتّع به محمّد، وإنّها لتجعل المرء يعجب كيف عرف كلّ هذا، ومتى فكّر في كلّ هذا. »[3] ثمّ يستبعد أن تكون كلّ المؤثّرات المحيطة بالنّبيّﷺ هي الّتي هيأته لهذا الإنجاز، ليقول: «قد شرحت في هذا الكتاب نشأة محمّد، وبيئته وذكرياته، واضطهاده في أوّل أيّامه؛ فما من شيء من هذا لِينبئ عن مشرِّع القوانين والدّينِ والأخلاق؛ أو

[1] ـــ توماس كارليل : محمّد المثل الأعلى. ط2، تر:السّباعي، محمّد، مكتبة الآداب، القاهرة، 1993،ص: ص 72.
[2] ـــ ن م، ن ص.
[3] ـــ بودلي، ص293.

مؤلّف الأساطير القديمة والقصص؛ أو واضع كتاب الصّلاة، وكلّ هذا في أسلوب عربيّ رصين مكين.» فلم يجد بدّا من أن يصرّح: « ربّما كانت جميعها وحيا سماويّا.»[1]

وفي نفي فرية الانفعال العاطفي، ودفع شبهة النّوبات، وإنكار تهمة التّنويم الذّاتي وإبعاد حالة الصّرع والهستيريا عنهﷺ، يقول المستشرق الفرنسي ماسينيون: « إنّ محمداً كان على تمام الاعتدال في مزاجه»[2]. ويقول ماكس[3]: « لقد أراد بعضهم أن يرى في محمّد رجلاً مصاباً بمرض عصبيّ، ولكنّ تاريخ حياته من أوّله إلى آخره ليس فيه شيء يدلّ على هذا، كما أنّ ما جاء به فيما بعد من أمور التّشريع والإدارة يناقض هذا القول.»[4] ومن خلال هذا التّقرير الصّريح، يتّضح أنّ الباحث لو تجرّد من خلفيّته الفكريّة أي من مرجعيّته الدّينيّة أو الدّنيويّة، فإنّ نتائج البحث لن تخرج عن نطاق الحقائق التّاريخيّة، وإنْ شابها بعض اللّبْس الّذي لا يحجب الحقيقة.

وفي نهاية هذا المطلب، لابدّ من الإشارة إلى أنّه إذا جاز للباحثين وضع الفروض، فإنّ ذلك يحتّم عليهم استعمال المعلومات الصّحيحة المتوفّرة لصياغة هذه الفروض، كما أنّ جمع الأدلّة بصورة منتظمة مسألة مهمّة وحيويّة في عمل الباحث. ومَن ينطلق مِن مسلّمات وذهنه خالٍ من الحقائق التّاريخيّة المكوّنة للسّيرة النّبويّة، فإنّه سيصل إلى نتائج غير علميّة، وهذا الحكم ينطبق تماما على أولئك المستشرقين الّذين بخسوا النّبيّﷺ حقّه، وفي أمثال هؤلاء يقول بودلي:« قرأت لمؤلّف ما كتبه عن محمّد، فكان من الواضح أنّه لم يغادر نيوإنجلند أبدا حيث كان يعمل راعي كنيسة، فكانت آسيّا

---

[1] ــ بودلي، ص293.

[2] ــ عمر رضوان، بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم دراسة ونقد. دار طيبة، الرّياض، 1413هـ. ص403/1.

[3] ــ ماكس مايرهوف(1874 ــ 1945) طبيب العيون الألماني من أسرة يهوديّة.(موسوعة المستشرقين، ص540).

[4] ــ المرجع السابق ص 403/1.

يتمثّل في:« التّشكيك بصحّة رسالة النّبيﷺ ومصدرِها الإلهي، فجمهورهم ينكر أن يكون الرّسول نبيّا موحى إليه من عند الله.»[1] وملخّص مضمون ما ادّعاه المستشرقون في هذا الباب، يتمثّل في قولهم: «إنّ القرآن من تأليف محمّد. صاغه بأسلوبه، وعبّر عنه ببيانه، ونمّقه ببلاغته، وزخرفه بتهيؤاته، ودعمه بمعجزاته ثمّ نسبه إلى خالقه، وادّعى أنّه وحيه؛ ليكسيه هالة قدسية، جذبا لاحترام وثقة النّاس فيه ليصبو به إلى مآربه الدّنيوية في التّسلّط، والسّيادة، والحكم والزّعامة.»[2]

وعليه، فخلاصة آراء المستشرقين: تتمثّل في نسبة القرآن الكريم إلى الرّسولﷺ حيث استطاع بعبقريّته الفذّة، وفطرته السّليمة، أن يكون المصدر الوحيد للقرآن؛ ألّفه بنفسه، متأثّرا بالبيئة الّتي عاش فيها،[3] والقرآن يمثّل ثمرة معاناة محمّد ﷺ النّفسية، ويعكس الصّراع والتّطوّر النّفسي له،[4] فالقرآن لا يعدو أن يكون ـــ في رأيهم ـــ إلاّ وحيا نفسيا[5].

وصورة النّبيّﷺ، في الخطاب الاستشراقي الفرنسي، لم تختلف كثيرا عمّا وصفه به غيره من المستشرقين الّذين تناولوا شخصيّته ﷺ بالدّراسة ، فقد كان محمّد ﷺ ـــ حسب رأي ريسلر ـــ « مرهف الإحساس، وكان في شبابه فتًى عصبيّا شديدَ التّأثر، عُرضةً لكلّ الأحزان بلا سبب، ومهيّئًا للتّخيّلات وللحماسة الصّوفية أيضا. ولّما بلغ سنّ الرّشد عرف النّبيُّ كيف يسيطر على ذاته ويصبح سيّد نفسه. كان محمّد العقل التّأمّلي المأخوذ بالقِيَم والمُثُل، قد اهتمّ باكرا بالمسائل الدّينيّة فكان يحبّ التّحاور مع المسيحيين واليهود والأحناف الّذين كانوا يرفضون العبادات الوثنية والشّعوذات

---

1 ـــ الاستشراق والمستشرقون، ص 25، 26.

2 ـــ عناية، غازي. شبهات حول القرآن وتفنيدها، مرجع سابق، ص21.

3 ـــ يُنظر: نذير حمدان، الرسول في كتابات المستشرقين ص110.

4 ـــ يُنظر: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي ص93 د. محمد محمد أبو ليلة، ط1، دار النشر للجامعات، مصر 2002م.

5 ـــ يُنظر: الوحي من منظور الاستشراقي، ص123.

الفاحشة.»[1] هكذا يرى جاك ريسلر النّبي ﷺ ؛ فتى سريع الانفعال وهو هدف للهموم والكآبة، واسع الخيال قابل للتأثيرات الرّوحانية، هكذا رآه في مقتبل العمر.

وقد رآه في سنّ الرّشد كابحا جماح نفسه متحكّما فيها، فإذا به عقل تأمّلي أسير للقيم والمثل العليا، إضافة إلى اهتمامه المبكّر بقضايا دينية من خلال محاورة النّصارى واليهود ومَن بقي على حنيفية إبراهيم عليه السّلام لِما يجد فيهم من مواقف رافضة للوثنـــــية والشّعـــوذة. وما كان هذا الوصف للنّبي ﷺ إلا محاولة لتهيئة القارئ لقبول النّتيجة الحتمية لهذا التّمهيد، وهي ميلاد فكرة دينية تتماشى وقيمة العقل المتطلّع، وتتلاءم مع طموح الرّجل الملهم، لذا أضاف قائلا: « إنّ هذا الولع بدراسة المسائل الأزليّة الّذي ألهب على الدّوام العقول الحالمة، تطوّر بشكل كبير لدى هذا الرّجل المُلهَم.»[2]

فالرّسول ﷺ ـــ عند هذا المستشرق ـــ باحث ولوع بدراسة القضايا المرتبطة بنشأة الوجود وتكوينه، وهي سمة من سمات العباقرة ذوي النّفوس الطّموحة التّوّاقة إلى معرفة ما وراء الواقع، غير أنّ هذا الاهتمام والولع قد نميا نموّا بالغا عند محمّد بوصفه رجلا ذا قريحة موحِيّة؛ وعليه فكلّ ما صدر عنه فهو إنتاج طبيعي لذلك العقل الواعي والحسّ المرهف. هكذا يقدّم ريسلر وجهة نظره بأسلوب سلس لا يُظهِر رفضا صريحا للنّبوّة الّتي كانت علّة وجود هذا القرآن، لكنّ خيوطا تتسرّب بين سطور هذا الخطاب لتكوّن ضبابا يحجب الرؤية، فيجعل القارئ ينبهر بهذه الدّعوة الّتي جاء بها القرآن انبهارا مجرّدا من قدسية الأصل السّماوي.

[1] ـــ ريسلر،الحضارة العربية ، ص35.

[2] ـــ ن م، ن ص.

وسعيًا وراء إقناع القارئ، يتتبع ريسلر حياة النبي ﷺ إلى أن يصل إلى لحظة الميلاد، اللّحظة الّتي انبثق فيها ذلك النّور الّذي قلب موازين الحياة، بربطه السّماءَ بالأرض في ساعة حاسمة من تاريخ البشر. إنّ هذه الصّلة الوثيقة بين المصدر الرّباني والتّبليغ النّبوي، لا مبرّر لها عند الرّجل، بل العبرة بالمجهود العظيم الّذي استنفذه محمّد ﷺ من طاقته البشرية الخارقة والّذي تطلّب صمتا طويلا، واستغراقا متأمّلا وانعزالا متكرّرا. يقول ريسلر: «على مشارف الأربعين، قبل تلقّيه الدّعوة الّتي لا تُقاوَم كان محمّد يلوذ بالصّمت أكثر فأكثر ويستغرق في التّأمّل. هكذا بدأ يتوحّد بنفسه، كلّ عام، وعلى امتداد شهر رمضان، في غار حراء، بالقرب من مكّة، لكي يكرّس نفسه هناك للصّوم والتّأمّل.»[1] بهذه الطّريقة المرنة في استعمال الشّواهد التّاريخية الحقيقية يتمكّن ريسلر من تضمين خطابه مغالطات، في علاقة النّبي ﷺ بمصدر الوحي الحقيقي مستخـــدما عبـــارات بريئة المبنى، غامضة المعنى، ليقضي بها حاجة يريدها.

ويواصل حديثه عن هذه المرحلة الحسّاسة من حياة الرّسول محمّد ﷺ، فيقول: « وهناك [في غار حراء] ذات ليلة من ليالي سنة ستمئة وعشرة، أوحى له جبريل بأنّه (رسول الله).»[2] وإسناد الفعل (أوحى) ــ هنا ــ إلى جبريل عليه السّلام قد يفهم في إطار الكيفية الثّالثة للوحي الّتي ذكرها الله تعالى في سورة الشّورى حيث قال عزّ وجلّ : ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾ ﴾[3] قال الإمام الطّبري: «...يرسل الله من ملائكته رسولا، فيوحي إلى المرسَل إليه بإذن الله، ما يشاء ربُّه أن يوحيه إليه.»[4]

---

[1] ــ ريسلر،المصدر السّابق، ص35.

[2] ــ م ن، ص ن.

[3] ــ الشورى:51.

[4] ــ الطبري بن جرير. مختصر تفسير الطبري،ج2، اختصار وتحقيق:محمد علي الصابوني و صالح أحمد رضا،مكتبة رحاب، الجزائر،ص324.

إنّ إسناد فعل الوحي إلى جبريل عليه السّلام مقبول لو أنّ ريسلر ربط الأمر بإرادة الله، لكنّ ورود هذا الخبر مجرّدا من إذن الله له بذلك، يُحدِث اضطرابا ما، ولا سيّما حين يردف قائلا: « استقوى محمّد بتلك الرّسالة وراح في السّنوات التّالية يبشّر بها ويعلن نفسه نبيّ الله، إله العرب.»[1] وكأنّ الرّسولﷺ كان قد خطّط لذلك من قبل، ولم يكن ينتظر إلاّ ما يستقوي به في إعلانه أنّه نبيّ الله. ولكن أيّ إله هو نبيّه؟..ما هو إلاّ نبيٌّ إلهِ العرب، ربّما يكون هذا الإله في مخيّلة العرب فقط، فهو ليس إلهَ العالمين، وقد أخذ هذا النّبيُّ يبشّر بهذه الرّسالة، ويُذيعها في النّاس، وذلك من خلال إعلانِه نفسَه نبيًّا.

ليس في كلام ريسلر ما يوحي بتكليف الله لمحمّدﷺ بالرّسالة، وإنّما هو إيمان عميق وقناعة مطلقة بهذا الدّور الملقى على عاتق هذا الرّجل غير العادي، فهو يقرّر هذه القناعة دون إيضاح ماهيتها، فيقول: « كان اقتناعه مطلقا، وكان واجبه أن يقود الشّعب العربي إلى الدّين القويم ويوصله إلى أخلاقية جديدة.»[2] ومرّة أخرى يعود ريسلر إلى أسلوب خلط الحقائق بالأوهام، فما يدعو إليه محمّد هو دينٌ قويمٌ، لكنّه خاصّ بالعرب الّذين كان واجبا على هذا النّبيّ قيادتُهم إليه.

هي القناعة ــ إذن ــ الّتي جعلت محمّدا يأتي بما في هذا الكتاب، وهي قناعة تولّدت من تأثير قدسي، وصدرت في حالات اللاّوعي. يقول ريسلر: « ولمّا استأثر به تأثير قدسيّ، صار يُرى في معظم الأحيان في حالات غيبوبة ووجد، وينطق بعبارات مسجّعة ومعزّمة كالرُّقى سيستقبلها المؤمنون به لا حقا بكلّ ورع، وسينقلها القرآن بكلّ دقّة ووضوح.»[3] فكلّ ما في الأمر هو صدور عبارات موزونة في حالات لا شعورية ستُنقل بدقّة ووضوح، عبر الأجيال، على أنّها قرآن كريم.

[1] ــ ريسلر، ص35.
[2] ــ ن م، ن ص.
[3] ــ ريسلر، المصدر السّابق ص35.

إنّ نعت النّبيّ ﷺ بهذه النّعوت، وتقديم القرآن الكريم بهذه الصّورة، هو وليد خطاب صادر عن وعيّ مسبق ونيّة كامنة، وهو يتردّد في مواضع كثيرة، منها أيضا، ما جاء في الموسوعة الإسلامية الصّادرة عن دار بريل في لايدن حيث حاول المؤلّفون الإيحاء بأنّ القرآن الكريم يمتزج بشخصية النّبيّ ﷺ . فقد ورد في الموسوعة قولهم: « هناك علاقة وطيدة وحميمة بين النّص القرآني وتجربة محمّد الشّخصية، إلى درجة أنّه يصعب أن نفهم أحد قطبي العلاقة بمعزل عن الآخر. وبحسب وجهة النّظر الأرثذكسية الدراماتيكية، فالقرآن هو كلام الله، ومحمّد هو من تلقّى هذا الوحي عن طريق جبريل ــ بقطع النّظر عن المتكلّم والمتلقي ــ إلاّ أنّ هذا الأمر يبدو معقّدا جدّا إذا حاولنا تحليل النّص القرآني.»[1]

إنّ في هذا الكلام إيماءً وإيحاءً إلى أنّ القرآن الكريم من صنع محمّد ﷺ، أو على أقلّ تقدير هناك جزء لا يمكن التّمييز فيه بين كلام الله وكلام محمّد ﷺ، فالخطاب هنا، يركّز على وجود علاقة وطيدة بين تجربة الرّسول ﷺ والمحتوى القرآني وهـذا الزّعم غير غريب على كثير من المستشرقين. تأمّل قول لوبون حين يقول: « ويُقال إنّ محمّدا كان قليل التّعليم، ونرجّح ذلك، و إلاّ لوجدت في تأليف القرآن ترتيبا أكثر ممّا فيه.»[2] فأيّ ادّعاء أظهر سفورا من هذا ؟ والغريب في الأمر أنّ هـذا الـرّبط بـين شخصيّة النّبيّ ﷺ والنّصّ القرآني، كما يصدر عن مستشرقين درسوا القرآن وفقهوا اللّغة العربية، فهو أيضا يصدر عن أشخاص لم يُعْرَف عنهم أنّهم أحسنوا ذلك، كما يقول به غير المنصفين، فإنّ بعض مَن وُصفوا بالإنصاف قد بدر عنهم ذلك.

ومن الفئة الّتي حاول بعض الدّارسين وصفها بالعدل والإنصاف، ونعت بحوثها بالتّجرّد، وجدنا لوبون ــ الّذي وُصِف بأنّه محبّ للعرب وحضارتهم[3] ــ يقول:« لم

[1] ــ دائرة المعارف(النشرة الجديدة) 405/5 نقلاعن:دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية.

[2] ــ لوبون، جوستاف.حضارة العرب، ص 111.

[3] ــ يُنظر: أبو خليل، شوقي. في الميزان؛ جوستاف لوبون، ص11.

لم يخبرنا التّاريخ عن مسيرة محمّد في السّنوات الخمس عشرة، الّتي انقضت بعد زواجه بخديجة، ويفترض، وإنْ لم يقم دليل على ذلك، أنّه كان يفكّر في أثنائها في مبادئ دينه الّذي سيكون زعيمه، و لم يبد منه في تلك السّنوات أيّ نفور من عبادات العرب مع ذلك، كما أنّه لم يقع فيها ما يدلّ على تفكيره في قلب تلك العبادات رأسا على عقب.»[1] ومن المعلوم أنّه لا توجد سيرة من سير الرّجال، قد لقيت العناية والدّراسة مثل سيرة محمّدﷺ دون أن يغفل المؤرّخون مرحلة من مراحل تلك الحياة، غير أنّ تركيز لوبون على الفترة الّتي أشار إليها دليل على البحث عن مسوّغ يبرّر له ادّعاء تأليف النّبيّﷺ القرآن، وإنْ قام تسويغه على الظّنّ، حيث يعترف بعدم وجود دليل على كون الرّسولﷺ قد انشغل بالإعداد لمبادئ دينه.

وللكشف عن التّشكيل في الخطاب الاستشراقي الفرنسي، في ربطه القرآن الكريم بالتّأليف الذّاتي، ودور النّبيّﷺ في إنشاء هذا الكتاب الصّرح، نقف عند رودنسون، وهو يؤكّد أنّ:« الرّواية الإسلاميّة على أنّ الكائن الّذي تجلّى لمحمّد رئيس الملائكة جبريل، أو إسرافيل. ويُرجّح أنّ محمّدا لم يعرفه في البداية، لكن، وعلى أيّ حال فإنّ ما رآه محمّد واعتقد أنّه ملَكٌ قويٌّ أرسله الله إليه، ربّما كان منبعثا من داخل نفسه هو، وذلك على مثال تلك الكائنات الغامضة الّتي أشار إليها النّصارى: الرّوح أو النّفخة الإلهيّة، أو كلمة الله.»[2] وهنا، يلاحظ الباحث من جديد استناد الخطاب الاستشراقي على الظّنّ لإثبات الحقائق، فإن كان لوبون قد استعمل عبارة(يفترض، وإنْ لم يقم دليل على ذلك)، فإنّ رودنسون يستخدم عبارة لا تقل وهنا عنها إذ يقول: (ربّما كان منبعثا من داخل نفسه هو).

[1] ـــ لوبون 131. جوستاف لوبون، لخليل 77.

[2] – M. Rodinson: Mohamet. Paris 1961 p 99.

تحليل المصطلحات منفردةً؛ بل يشمل مجموعات المفردات ودلالات الكلمات اللّفظية. ثمّ تحليل المفردات القرآنيّة في سياق الكتاب بكامله لأنّ محمّداً ـــ أثناء تأليفه للقرآن ـــ وضع مصطلحات جديدة لا يمكن فهم معانيها خارج هذا الكتاب»[1]، وقد أشار إلى أنّ القرآن رغم أصالة لغته، فإنّه يتّصف بعدم تجانس صيغه وأسلوبه، وكلّ ذلك «جاءت نتيجة طول مدة تأليف القرآن»[2]، كما يذهب بتروفسكي إلى أنّ القرآن هو « تأليف محمّد غير الواعي المتجرّد عن مؤلّفه.»[3] والمرء يتساءل في تعجّب: كيف استطاع بتروفسكي أن يصل إلى هذه النّتيجة، وهو الّذي يقول، في موضع آخر: « إنّ القرآن لــه صلات واتّصالات بقلب الحضارة العربيّة الإسلاميّة، والإنسان الّذي لا يعيش في هذه الحضارة لا يقدر أن يفهم القرآن، حتّى بمساعدة عدّة ترجمات بعدّة لغات.»[4]

إنّ تقديم هذه الافتراءات، وإعلان تلك الادّعاءات، يقوم ـــ كما ذكرت من قبل ـــ على افتراض وهميّ، يتمثّل في أنّ النّبيّ ﷺ لم يكن أمّيا، وقد تكرّر ذلك في خطابات المستشرقين كثيرا، إمّا تلميحا أو تصريحا، وقد وقفت على هذا الرّأي عند مجموعة من المستشرقين، وحاولت تفنيده في مبحث سابق.

وحينما لا يجد المستشرق مسوِّغا لمذهبه، فإنّه يلجأ إلى الافتراء واختلاق الأقاويل، وهل هناك أجرأ من وصف جوستاف لوبون النّبيَّ بالهَوَس. إذ يقول: «ويجب عدُّ محمّد من فصيلة المتهوّسين من النّاحية العلمية كما هو واضح، وذلك كأكثر مؤسسي الدّيانات. ولا كبير أهمّية لذلك فأولوا الهوس وحدهم، لا ذوو المزاج

1- إلمير رفائيل كولييف. كتاب القرآن وعالمه للمستشرق الروسي يفيم ريزفان ومزاعمه حول كتاب الله،

2 – نفسه.

3 ـــ نفسه.

4 ـــ عبد الفتاح، فاطمة. إضاءات على الاستشراق الروسي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2000 ، ص100.

البارد من المفكرين هم الّذين يُنشِئون الدّيانات، ويقودون النّاس.»[1]... فأيّ جرأة بعد هذه الجرأة ؟! في اختلاق الأوهام وتقديمها على أنّها حقائق، يقبلها العقل الواعي ويسلّم بها الفكر السّليم، وهل يستوعب عاقل أنّ قيادة النّاس لا تجدر بغير ذوي الهوس، وأنّ الدّيانات كلّها ما هي إلاّ بنات أفكار المعتوهين، والعصبيين؟.. ولكن لا بدّ من مناقشة الأمر برويّة.

إنّ القرآن نفسه يحوي أدلّة واضحة تؤكّد وعي النّبي ﷺ بأنّ ما يوحى إليه منفصل عن شخصيته انفصالا بيّنا، ومصدره خارج عن هذه الذّات، وإنّما موقعه ﷺ ما هو إلاّ موقع المتلقي، ولا دور له فيه إلاّ الاستيعاب الواعي، ثمّ التّبليغ الواجب، وأوّل دليل على هذا الانفصال هو حادثة بدء الوحي[2]، ففيها طَلَبُ جبريل عليه السّلام من النّبيّ ﷺ القراءة، وردّه بعدم معرفتها، ثمّ إلحاحه عليه، وتكرار النّبي نفس الجواب. ففي ذلك دليل على المغايرة بين الوحي الّذي طُلب منه ترديده وشخصيته الّتي لا عهد لها بهذا الكلام.

أمّا إذا وقفنا أمام قوله تعالى:﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ ﴾[3] أي إذا تتلى على المشركين آيات الله عزّوجلّ التي أنزلناها إليك ـــ أيّها الرّسول ـــ واضحاتٍ, قال الّذين لا يخافون الحساب, ولا يرجون الثواب, ولا يؤمنون بيوم البعث والنّشور: ائت بقرآن غير هذا, أو بدّل هذا القرآن, قل لهم أيّها الرّسول : إنّ ذلك ليس بمقدوري,

---

1 ـــ لوبون، جوستاف ، ص114.

2 ـــ يُنظر: سيرة ابن هشام ج1 ، مصدر سابق، ص 252، 253.

3 ـــ يونس:15,

كانت مبنيّة على مناهج علميّة موضوعيّة لما اختلفت، ولما تعارضت إلاّ من حيث وجهات النّظر في الاجتهاد والفهم.».[1]

لقد ناقش بن نبي المستشرقين في دعوى تأليف القرآن، واضعا فرضيّتين أمام المشكّكين في إلهيّة المصدر القرآني؛ تمثّلت الفرضيّة الأولى في كون النّبي ﷺ قد تشبّع ـــ دون علم ـــ بفكرة التّوحيد، انطلاقا من اللاّشعور، بسبب عبقريّته الخاصّة، ليفيضها بعد ذلك في آيات القرآن. وتمثّلت الثّانيّة في أنّ النّبيّ ﷺ قد تلقّى تعليما مباشرا شعوريّا، تمكّن به من معرفة اليهوديّة والمسيحيّة، ليوظّف ذلك فيما بعد في تأليف القرآن.[2]

لقد وقف ابن نبي عند قضيّة اللاّ شعور، على اعتبار أن بعض المستشرقين يرون في تعلّم النّبيّﷺ الشّخصي كأنّه كان حالة إدراك منسيّة لدى المتعلّم نفسه، ويؤكد أنّ النّبي ﷺ كان يتمتّع بذاكرة خارقة وقويّة جداً، حيث يُعتَبَر الحافظ الأوّل للوحيّ، كما يؤكّد أن حالة النّسيان عند النّبيّﷺ من الصّعب على الباحث المتجرّد تصديقها، حين يعلم أنّ النّبي ﷺ كان يتذكّر محتوى التّعلّم تذكّراً كاملاً كقصة يوسف عليه السّلام، علما أنّ هذه القصّة لم تُكرّر بنفس الصّورة الواردة في التّوراة.[3]

وأمّا النّظر إلى القضيّة من الجانب التّاريخي؛ فقد تصدّى له ابن نبي، بافتراض وجود مصدر لتعليم النّبيﷺ، افتراضا جدليّا، مؤكّدا أنّه لن يكون سوى مصدر شفهي غير مكتوب، لكي يكون في متناول المتعلّم الأمّي، ويتمّ ذلك بوجود ملقّن يوحي إلى الذّات المحمّديّة، ولأنّ واقعَيْن تاريخيّين تمثّلا في: القيمة القرآنيّة، وقيمة الذّات المحمّديّة، لا يمكن القفز على حقيقتهما، فإنّ مالك بن نبي يستنتج عدم وجود

---

[1] ـــ ن م، ن ص.

[2] ـــ يُنظر: الظاهرة القرآنية ، ص255.

[3] ـــ يُنظر: ن م، ص260.

تأثير يهودي أو نصراني في القرآن الكريم،[1] وينفي وجود « تعلّم شخصيّ أو لاشعوري لشخص النّبيّ.»[2]

يجادل الشّعراوي المستشرقين في فرية تأليف القرآن، بالحِجاج المنطقي، مستندا على أدلة تاريخيّة، فيقول: « والّذي يدلّ على بطلان مزاعمهم: أنّ الوحي كان يترل عليه بالنّجم الطّويل من القرآن، فيستغرق وقتا طويلا ليحكيه ويقرأه، فإذا ما قرأه وكتبه كتَبَةُ الوحي، عاد فقرأه في الصّلاة وحين يقرؤه في الصّلاة كان يقرؤه كما كتبوه عنه، فهل هناك في الوجود واحد يستطيع أن يقول كلاما، قد يستغرق السّاعة فأكثر، ثمّ يقال له: أعده كما قلته، فيعيده كما قاله؟»[3] ومع أنّ الإنسان قد يتعمّد النّسيان، رغبةً منه أحيانا، بوعيه أو بغير وعيه، في حالات نفسيّة خاصّة، مثل عدم تذكّر الأحداث المؤلمة، أو تعمُّد نسيان الفشل وتذكير النّفس بالنجاح فقط، فإنّ النّبيّ كان يتذكّر كلّ ما يوحى إليه، وإن كان عتابا لشخصه هو، ويطلب من الكَتَبَة تدوينه، و«لا شكّ أنّه حين قال فكتبوا عنه، وحين أعاد فكان كما كتبوا، يقيم الدّليل على أنّه يصدر عن قضيّة ذكرها القرآن، هي قوله تعالى في سورة الأعلى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾ ﴾[4] لأنّ هذا أمر خارج عن نطاق البشر.»[5] فقد أقرأه ربّه القرآن قراءة لم ينسَها، ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلۡجَهۡرَ وَمَا يَخۡفَىٰ ﴿٧﴾ ﴾[6] إلاّ ما شاء الله ممّا اقتضت حكمته سبحانه أن ينسيه لمصلحة يعلنها، إنّه ـــ سبحانه ـــ يعلم الجهر من القول والعمل، وما يخفى منهما.

---

[1] ـــ يُنظر: الظاهرة القرآنية : ص261.

[2] ـــ الظاهرة القرآنية : ص261.

[3] ـــ الشّعراوي. شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرّدّ عليها.ص35.

[4] ـــ الأعلى:7.

[5] ـــ ن م، ن ص.

[6] ـــ الأعلى:7.

3.3.1 حقيقة الوحي في الدّيانات السّماويّة.

لقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ النّفس بالفعل جاهلة بذاتها ابتداءً، باقية على حالتها الفطريّة، وجاهلة بما تحتها من المادّة المحسوسة، غير أنّها جُبلت على الرّغبة في المعرفة، فهي توّاقة إلى الإحاطة بما لا تعرف، مشتاقة إلى الخير، ساعية إلى البقاء، تروم الاطّلاع على ما هو منها مستور، وتسعى إلى الجمع بين الرّوح والبدن، « لكنّ الكثيف واللّطيف إذا كانا على أقصى أُفق صِفَتَيْهما امتنع تقاربهما وامتزاجهما إلاّ بالوسائط الّتي تناسبهما كتوسُّط الهواء فيما بين النّار والماء المتضادّين بكلتي الكَيْفيّتَيْن، فإنّه يُناسب كلّ واحد منهما بإحدى الكَيْفيّتَيْن فيُمكِّنه بها من مخالطته. ولا تَبايُن أشدّ بُعدا ممّا بين الجسم واللاّجسم، ولذلك لن تبلغ النّفسُ مرامها، كما هي، إلاّ بأمثال تلك الوسائط.»[1]

وتلك الوسائط لا تعدو أن تكون إلاّ تلك الأساليب والمناهج والطّرائق الّتي يتوصّل بها الإنسان إلى تحصيل العلوم، وقد حصر بعضهم الطُّرُق الّتي يُستفاد منها العلم في أربعة أضرب:

الأوّل: المستفاد من بديهة العقل ومصادفة الحسّ، وذلك لكلّ مَن لم يكن مفقودَ الآلة ـــ أداة العقل ومَلَكَة الحسّ ـــ وإن اختلفت أحوالهم في ذلك. الثّاني: المستفاد من جهة النّظر إمّا بمقدِّمات عقليّة أو بمقدِّمات محسوسة، لأنّ التّفكير الاستنتاجي يؤكّد أنّ المقدّمات الصّحيحة تؤدّي إلى نتائج صحيحة. الثّالث: المستفاد من خبر السّابقين من العارفين، إمّا بسماعٍ من أفواههم والتّتلمذ على أيديهم، أو بالقراءة في كتبهم، شريطة أن يكون الرّاوي ثقة، فلا يكون الخبر علما إلاّ ما كانت المظِنّة عن مخبريه مرتفعة. الرّابع: ما كان عن الوحي إمّا بلسان مَلَكٍ مرئي...وإمّا بسماعِ كلامٍ مِن

---

[1] ـــ البيروني في (تحقيق ما للهند من مقولة) ص 35. نقلا عن: الخطّابي، محمّد العربي. موسوعة التّراث الفكري العربي الإسلامي. ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 485.

مُصادفةِ عينٍ... وإمّا بالمنام.[1] ولأنّ الإنسان أوّل ما وُجد على هذه البسيطة لم يكن مسبوقا بِمَن يأخذ عنه علما، كان الوحي أنسب وسيلة للمعرفة، وأوّلها.

وإذا عدنا إلى حدّ الوحيّ فهو في اللّغة: الإعلام السّريع الخفيّ. وقد يُطلق الوحي ويُراد به أشياء أخرى مثل: الإشارة، والكتابة، والرّسالة، والإلهام. و«كلّ ما ألقَيْتَه إلى غيرك فهو وحي. والكتابة والإشارة والرّسالة والإفهام كلّها وحي بالمعنى المصدري. والوحي كما ورد في حقّ الأنبياء ورد أيضا في حقّ الأولياء، ولسائر النّاس بمعنى الإلهام. وفي الحيوانات بمعنى خاصّ.»[2] و لم يخرج تعريف ابن فارس عن هذا الحدّ إذ يقول:« الوحي: الإشارة والكتابُ والرّسالة. وكلّ ما ألقَيْتَه إلى غيرك (حتّى يعلمه): وحيٌ كيف كان. وأوحى الله ــ جلّ ثناؤه ــ ووَحَى... والوحي: السّريع. والوحي: الصّوت. ويُقال: استوحيناهم، أي: استصرخناهم.»[3]

وقال في موضع آخر:«(وحي): الواو والحاء والحرف المعتلّ: أصل يدلّ على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشارة والوحي: الكتابُ والرّسالة. وكلّ ما ألقَيْتَه إلى غيرك حتّى يعلمه فهو وحي كيف كان. وأوحى الله تعالى ووَحَى. قال: وَحَى لها القرارَ فاستَقَرَّت. وكلّ ما في باب الوحي فراجع إلى هذا الأصل الّذي ذكرناه. والوحي: السّريع. والوحي: الصّوت.»[4] وهو كلام يتكرّر في معظم معاجم اللّغة العربيّة وقواميسها، منها قول الفيروزآبادي: «الوحي: الإشارةُ، والكِتابةُ،

---

[1] ــ الرّاغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 141 ــ 142. نقلا عن:الخطّابي. موسوعة التّراث... ص 560 ــ 561.

[2] ــ الكَفَوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. الكلّيات (معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة). ط 2، تح: عدنان درويش ومحمّد المصري، 1419 هـ، 1998م، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ص 918.

[3] ــ أحمد أبو الحسين. مجمل اللغة. تح: زهير عبد المحسن سلطان، ج 3، ط 2، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1409 هـ، 1986م، ص 919.

[4] ــ معجم مقاييس اللّغة. ج 6، تح: عبد السّلام هارون، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص 93.

والمَكْتوبُ، والرّسالةُ، والإلهامُ، والكلامُ الخَفيُّ، وكلّ ما ألقَيْته إلى غيرك، والصّوتُ يكون في النّاس وغيرهم، كالوَحَى والوَحَاةِ ج: وُحِيٌّ. وأوْحَى إليه: بَعَثَهُ، وأَلْهمَهُ، ...والوَحَى: السّيِّد الكبير، والنّارُ، والمَلِكُ، والعَجَلَةُ، والإسراعُ...ووَحَى وتَوحَّى: أسرَعَ. وشيءٌ وَحِيٌّ: عَجلٌ مُسْرِعٌ. واسْتَوحَاهُ: حرَّكَهُ، ودعاهُ لِيُرْسِلَهُ، واسْتَفْهَمَهُ. ووَحَّاهُ تَوْحِيَةً: عَجَّلَهُ.»[1]

وقد ورد في القرآن بمعان متعدّدة؛ فأوحى: أشار وأوْمَأَ. قال تعالى: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾ ﴾.[2] وأوحى: أَلْهَمَ والوحي بمعناه اللّغوي هذا، يشمل أمرين:[3]

1 - الإلهام الفطري للإنسان كالوحي لأمّ موسى، قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾ ﴾[4]

2 - الإلهام الغريزي للحيوان كالوحي إلى النّحل. قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾[5]

وأوحى اللهُ: بلّغ رسُلَهُ ما يشاء بطريق خاصّ: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۖ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٣﴾ ﴾.[6]

---

[1] ـــ مجد الدّين محمّد بن يعقوب. القاموس المحيط. ط 8، تح: محمّد نعيم العرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 2005، ص1342.

[2] ـــ مريم: 11.

[3] ـــ يُنظر: نخبة من العلماء. كتاب أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة. ط1, وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1421هـ.ص154.

[4] ـــ القصص:7.

[5] ـــ النّحل:68.

[6] ـــ إبراهيم: 13.

﴿ ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ وَلَا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلۡقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومٗا مَّدۡحُورًا ﴿٣٩﴾ ﴾.[1] ﴿ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَىٰ عَبۡدِهِۦ مَآ أَوۡحَىٰ ﴿١٠﴾ ﴾.[2] كما يأتي بمعنى (سخّر): ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَاۚ ﴿١٢﴾ ﴾.[3] ﴿ يَوۡمَئِذٖ تُحَدِّثُ أَخۡبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوۡحَىٰ لَهَا ﴿٥﴾ ﴾.[4] وأوحيْتُ: أعْلَمْتُ بوساطة الرُّسل: ﴿ وَإِذۡ أَوۡحَيۡتُ إِلَى ٱلۡحَوَارِيِّـۧنَ أَنۡ ءَامِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّنَا مُسۡلِمُونَ ﴿١١١﴾ ﴾.[5] وأوحينا: بلّغْنا الرّسلَ بطريق الوحي: ﴿ ۞ إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ ﴿١٦٣﴾ ﴾.[6] ويُوحُون: يُوَسْوِسُون: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ ﴿١٢١﴾ ﴾.[7] ومن معانيه الإبلاغ والإلقاء في القلب.[8]

أمّا في الشّرع فمعناه أخصّ منه في اللّغة، فالوحي إنّما سُمي وحياً؛ لأنّ المَلَك جبريل ‹ أسَرَّه عن الخَلق، وخصّ به النّبي الّذي بعثه الله إليه،[9] وقد تعدّدت الأقوال في حدّه، ولعلّ أجمعها، فيما قرأت، كان تعريف الزّرقاني حيث يقول: « أمّا الوحي فمعناه في لسان الشّرع؛ أن يُعْلِمَ اللهُ تعالى من اصطفاه من عباده كلَّ ما أراد إطلاعَه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرّيّة خفية غير معتادة للبشر.»[10] وجاء في تفسير كلمة (وحي) في قاموس الكتاب المقدّس ما خلاصته: تُستعمل هذه اللّفظة

---

1 ــ الإسراء: 39.

2 ــ النّجم:10.

3 - فصّلت:12.

4 ــ الزّلزلة:4 ــ 5.

5 - المائدة:111.

6 ــ النّساء:163.

7 - الأنعام:121.

8 ــ يُنظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم. الهيئة العامّة لشؤون المطابع العامّة، 1409 هــ، 1988، ص 1167 ــ 1169.

9 ــ عتر، حسن ضياء الدّين. وحي الله (حقائقه وخصائصه في الكتاب والسّنة ــ نقض مزاعم المستشرقين). ط1، دار المكتبي، 1419هــ، 1999م، دمشق، ص98.

10 ــ الزرقاني، مناهل العرفان. ج1، ص55.

للدّلالة على نبوّة خاصّة بمدينة أو شعب، فالوحي هو الرّئيس، أي أنّه آية للشّعب. وعلى العموم يراد بالوحي الإلهام، وعلى ذلك يُقال:(إنّ كلّ الكتاب هو موحى به من الله)، والوحي بهذا المعنى هو حلول روح الله في روح الكُتّاب الملهمين؛ وذلك لإفادتهم بحقائق روحيّة أو حوادث مستقبلة لم يمكن التّوصّل إليها إلاّ بالوحي، وإرشادهم إلى تأليف حوادث معروفة أو حقائق مقرّرة، والتّفوّه بها شفاها أو تدوينها كتابة بحيث يُعصَمون من الخطأ.[1]

أمّا إذا تتبّعنا تاريخ الوحي، فحَسَب العهد القديم، فإنّ كلام الله إلى آدم υ وتعليمه التّمييز بين ما يضرّه وما ينفعه يُعتبَر أوّل الوحي إلى البشر:[2]{ [15]وَأَخَذَ الرَّبُّ الإِلَهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَفْلَحَهَا ويَعْتَنِي بِهَا. [16]وَأَمَرَ الرَّبُّ الإِلَهُ آدَمَ **قَائِلاً**: «كُلْ مَا تَشَاءُ مِنْ جَمِيعِ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ، [17]وَلَكِنْ إِيَّاكَ أَنْ تَأْكُلَ مِنْ شَجَرَةِ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ لأَنَّكَ حِينَ تَأْكُلُ مِنْهَا حَتْمًا تَمُوتُ»}.[3] وادّعى كَتَبَةُ الأسفار أنّ وحي الله لآدم كان صوتا محسوسا تعيه آذان البشر[4]، واستدلّوا على ذلك بما جاء في العهد القديم: {[6] فَرَأَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّ الشَّجَرَةَ جَيِّدَةٌ لِلأَكْلِ وَأَنَّهَا بَهِجَةٌ لِلْعُيُونِ وَأَنَّ الشَّجَرَةَ شَهِيَّةٌ لِلنَّظَرِ. فَأَخَذَتْ مِنْ ثَمَرِهَا وَأَكَلَتْ وَأَعْطَتْ رَجُلَهَا أَيْضاً مَعَهَا فَأَكَلَ. [7]فَانْفَتَحَتْ أَعْيُنُهُمَا وَعَلِمَا أَنَّهُمَا عُرْيَانَانِ. فَخَاطَا أَوْرَاقَ تِينٍ وَصَنَعَا لأَنْفُسِهِمَا مَآزِرَ. [8]وَسَمِعَا صَوْتَ الرَّبِّ الإِلَهِ مَاشِياً فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ هُبُوبِ رِيحِ النَّهَارِ فَاخْتَبَأَ آدَمُ وَامْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ الإِلَهِ فِي وَسَطِ شَجَرِ الْجَنَّةِ. [9]فَنَادَى الرَّبُّ الإِلَهُ آدَمَ: «أَيْنَ أَنْتَ؟».}[5]

---

1 ــ رضا، محمد رشيد. الوحي المحمدي. ط3، مؤسّسة عز الدّين للطّباعة والنّشر، بيروت، 1406هــ، ص95.

2 ــ عبد الوهّاب، أحمد. الوحي والملائكة في اليهوديّة والمسيحية والإسلام. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1399هــ، 1979م، ص 35.

3 ــ التّكوين / الإصحاح 2: 15 ــ 17.

4 ــ الوحي والملائكة. ص 36.

5 ــ التّكوين/ الإصحاح 3: 6 ــ 9.

وكانت الرّؤيا الّتي يراها النّائم وسيلة من وسائل الوحي، فإذا ما استيقظ واطمأنّ قلبه لما رأى علم أنّ ذلك وحيٌ من الله تعالى، كما حدث مع إبراهيم ؏:[1] {[1]بَعْدَ هَذِهِ الأُمُورِ صَارَ كَلاَمُ الرَّبِّ إِلَى أَبْرَامَ فِي **الرُّؤْيَا**: «لاَ تَخَفْ يَا أَبْرَامُ. أَنَا تُرْسٌ لَكَ. أَجْرُكَ كَثِيرٌ جِدّاً». [2]فَقَالَ أَبْرَامُ: «أَيُّهَا السَّيِّدُ الرَّبُّ مَاذَا تُعْطِينِي وَأَنَا مَاضٍ عَقِيماً وَمَالِكُ بَيْتِي هُوَ أَلِيعَازَرُ الدِّمَشْقِيُّ؟»}[2]

أمّا أكثر طرق الوحي شيوعا فهو ظهور الملائكة في صور بشريّة، تخاطب البشر بلغتهم، وقد يكون ظهورها في طبيعتها النّورانيّة، وقد يتلقّى العبد الصّالح أصواتا، يتوجّس منها خيفة أوّل الأمر، فإذا ما فسّرها له مَن يقرأ الكتاب اطمأنّت لها نفسه، وقد يرى العبد نورا أو نارا، فإذا ما أخذ الأمرُ نفسَه واستولى على شعوره سمع الوحي، وكان ذلك حال موسى؏، في أوّل أمره، وقد يحلّ روح من الله على العبد فيبلّغه الوحي،[3] ولم يختلف موقف العهد الجديد من الوحي عن موقف العهد القديم إلاّ قليلا، فطرق الوحي إلى أنبياء الله متنوّعة، وهي تهدف إلى إبلاغ النّاسِ دينَ الله[4]: {[1]اللهُ، بَعْدَ مَا كَلَّمَ الآبَاءَ بِالأَنْبِيَاءِ قَدِيماً، بِأَنْوَاعٍ **وَطُرُقٍ كَثِيرَةٍ**، [2]كَلَّمَنَا فِي هَذِهِ الأَيَّامِ الأَخِيرَةِ فِي ابْنِهِ الَّذِي جَعَلَهُ وَارِثاً لِكُلِّ شَيْءٍ...}[5]

الوحي ضروري لمعرفة الإنسان الحقيقيّة بالله، فقد جعل الله الحواس والعقل والضّمير وسائل يمتلك بها الإنسان المعرفة، غير أنّ الإنسان لـمّا هبط به عمله من حالته الفطريّة الّتي اتّصف فيها بالنّقاء العقلي والصّفاء الرّوحي، ولم يصبح ذهنه

1 ــ الوحي والملائكة. ص 37.

2 ــ التّكوين/ الإصحاح 15: 1 ــ 2.

3 ــ يُنظر: الوحي والملائكة... ص 38 ــ 45.

4 ــ يُنظر: الوحي والملائكة... ص 46 ــ 61.

5 ــ اَلرِّسَالَةُ إِلَى الْعِبْرَانِيِّينَ/اَلأَصْحَاحُ 1: 1 ــ 2.

وضميره كافيين على توجيهه وإرشاده، بات في أشدّ الحاجة إلى هداية الوحي الإلهي الّذي يعلّمه تعليماً حقيقياً في ما يتعلّق بالله وما يتعلّق بنفسه. ولذلك مع كلّ المعرفة بالله الّتي يحصّلها الإنسان من الطبيعة ومن إرشاد الضّمير، ما يزال محتاجا للوحي ليكمّل تلك المعرفة ويوسّعها ويثبّتها.[1] وقد وقف العقلانيون من الوحي على آراء مختلفة، أشهرها ثلاثة:[2]

1 ــ إنكار الوحي، معتقدين أنّ مصدر كلّ معرفة واعتقاد ديني هو العقل وحده.

2 ــ إمكانية الوحي، مع إمكانية الوصول إلى الحقائق الّتي جاء بها عن طريق العقل.

3 ــ الوحي يساعد الإنسان على معرفة ما لا يقدر العقل أن يصل إليه، من تلقاء ذاته، غير أنّه يجب أن يفسّرها، فتكون كلّ حقائق الوحي موجّهة للعقل لا للإيمان.

لقد اجتهد علماء اللاّهوت في إبطال رأي منكري إمكانية الوحي، وبرهنوا على ذلك بأدلّة، أهمّها أربعة:[3]

1 ــ شعور الإنسان الدّائم أنّه في حضرة الله الّذي يرى أعماله ويرتّب أحواله، وهو ليس إلهاً بعيداً عنه، بل هو قريب، به يوجد الإنسان و يحيا ويتحرّك.

2 ــ إنّ إنكار إمكانية الوحي يناقض شهادة وجدان البشر، فكلّ الأمم يشعر أفرادها أنّهم ملتزمون بالاعتراف بوجود إلهٍ قادر على كلّ شيء يعتني بكلّ أمور العالم.

3 ــ لأنّ البشر كانوا يتوقّعون عبر العصور إعلاناً أو وحياً من الله، بل كانوا مستعدّين أحيانا لقبول كلّ مَن يدّعي ذلك حتّى صاروا عُرضةً للغشّ من متنبّئين كذبة كثيرين.

---

1 ــ يُنظر:أنس، جيمس. علم اللاّهوت النّظامي. نسخة إلكترونيّة. راجعه وأضاف عليه القس: منيس عبد النور، الفصل الحادي عشر: معرفة البشر لله.

2 ــ نفس المرجع.

3 ــ ن م.

4 ـــ إنّ الإنكار مناقض لما جاء في الكتاب المقدّس الّذي يقول إنّ الله حاضر على الدّوام، وإنّه يعمل متى شاء وكيف اختار وحيث أراد.

أمّا الأدلّة على حدوث الوحي الإلهي، فذكروا منها ما يتعلّق بحاجة الإنسان للوحي، وما يتعلّق بالصّفات الإلهية، والّتي نلخّصها فيما يلي:[1]

1 ـــ ضعف الإنسان وعجزه عن معرفة الله بنفسه، مع حاجته لهذه المعرفة، ويتّضح ذلك في عجز أشهر الفلاسفة وأغزرهم علماً عن الاهتداء إلى الحقّ، بل ضلّوا عنه وتاقت نفوسهم لمجيء معلّم من الله ليرشدهم.

2 ـــ صلاح الله لذلك وحنوّه على البشر ومحبته لهم، فإنّه خَلَقَ الإنسان وجعله أهلاً لنوال الحياة الخالدة. ولـــمّا سقط الإنسان وتوغّل في الجهل والخطيئة وصار تحت طائلة الهلاك، أراد الخالقُ المحبّ الرؤوف الجوّاد أن يخلّصه، فمدَّ له يد المعونة، وأعطاه الوحي لهدايته وإرشاده.

الوحي ـــ حسب المفهوم الإسلامي ـــ هو: إعلام الله تعالى أنبياءه بما يشاء من تعاليم وأوامر ونواه. ويظهر أنّ طرفي الوحي هما: الله تعالى الموحِي. والأنبياء ـــ عليهم السّلام ـــ الموحَى إليهم. أمّا طرق الوحي فهي متنوّعة.[2]

أوّلا: الرّؤيا الصّادقة، يراها النّبي في النّوم، ثمّ يجدها في اليقظة كفلق الصّبح، كما حدّثت بذلك أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، عن أوّل ما بُدِئ به الوحي لرسول الله ρ. فقد أخرج البخاري عنها رضي الله عنها قالت: "أوّل ما بُدئ به رسول اللهρ من الوحي الرّؤيا الصّالحة في النّوم..."[3]

---

1 ـــ علم اللاّهوت النّظامي. الفصل الثّالث: اعتقادات العقليين.

2 ـــ الشّاعر، أحمد عبد الحميد. القرآن الكريم في مواجهة الماديين الملحدين. ج1، ط2، 1402هـــ، 1982، دار القلم، الكويت، ص 122 ـــ 123.

3 ـــ أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى الرسول ρ، ص1 بالرقم 3.

ثانيًا: الإلقاء في الرَّوْع. وذلك بأن يلقي الله في قلب نبيّه ما يشاء مع تأكّد النّبيّ بأنّ ذلك من الله تعالى، ومن هذا القبيل. ما جاء في صحيح ابن حبّان عن رسول الله ρ أنّه قال: « إنَّ روحَ القُدُسِ نَفَثَ في رَوْعِي أنَّ نَفْسًا لنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا وأَجَلَهَا، فَاتَّقُوا اللهَ وأَجْمِلُوا في الطَّلَب.»[1]

ثالثا: كلام الله تعالى لنبيّه من وراء حجاب: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾[2]

رابعا: الوحي بوساطة مَلَك الوحي جبريل υ: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾[3]

4.3.1 القرآن عند المستشرقين بين الوحي والإلهام.

لقد دأب الغربيون على تفسير العبقريات العظيمة تفسيرا نفسيّا، وقد ذهب بعضهم إلى أنّ العبقري مجنون، وأنشأ هؤلاء أدبا واسعا، ينسب إلى الجنون كلَّ إنسان يكون أعلى تفكيرا من سواد البشر، وقد سقط ضحيّةً لهذا التّوجّه عددٌ كبير من أعلام القوم، مثل: ديستوفسكي، ونيتشه، وبودلير، وكليست، وهودرلن،* وبنفس هذه الرّوح كوّن شبرنجر رأيه في محمّدﷺ.[4] ورأى ماسينيون أنّ الحالات الرّوحيّة الّتي

---

1 ــ أخرجه الحاكم في المستدرك 4/2، والبغوي في شرح السنة 304/14. وهو حديث صحيح كما في صحيح الجامع الصغير للألباني بالرقم 2085.

2 ــ النّساء: 164.

3 ــ الشّورى: 51.

* ــ **نيتشه، فريدريك**(1844 ــ 1900م). فيلسوف ألماني وشاعر، وعالم كلاسيكي، تأثر به كثير من الفلاسفة والكتّاب وعلماء النفس في القرن العشرين تأثرًا شديدًا.

بودلير، شارل (1821-1867م). كان أكثر الشُّعراء الفرنسيّين شهرةً ومن أكثرهم تأثيرًا في تطور الشعر الحديث في أوروبا وغيرها. وكان بارعًا ضليعًا في نظم السوناتات (قصيدة تشتمل على 14 بيتًا) وشاعرًا ذا خيال وناقدًا متقد الذهن.

4 ــ يُنظر:دفاع عن محمّد، ص66، 67.

كانت تنتاب النّبيﷺ قبل الوحيّ وبعده، تشبه الحالات الرّوحيّة للمتصوّف الّذي لم يصل بعد إلى حالة (الواصل).[1]

إنّ المستشرقين يتفاوتون في تقدير درجة أثر النّبي ﷺ في القرآن، لكنّ الإقــرار بوجوده أمرٌ مسلّم به عند عامّتهم، وهذا التّفاوت يظهر في اختلافهم في وصف الحال الّتي ظهر فيها هذا التّأثير, فهناك من وصفها (بالانخطاف الرّوحي) ، مثل هنــري ماسيه الّذي يقول: « ما من شكّ في أنّ القرآن لا يمكن أن يكون كلّه مــن نتــاج الانخطاف الرّوحي, لأنّ هذا الانخطاف يفترض هياجا لا يتيح إلاّ صــدور كلمــات وعبارات متقطّعة, ومن الممكن القول أنّ الأجزاء الأكثر قِــدَما, تعرضــت لــبعض التّعديلات, ولكن من المستحيل إثبات ذلك ببرهان قاطع.»[2] وهناك مــن سمّاهــا (الخيال المبدِع) أو المكاشفة أو الوحي النّفسي، أو الإلهام،[3] ويعنون بذلك: «أنّ القرآن فيض من خاطر محمّدﷺ أو انطباع لإلهامه، أي أنّه ناتج عن تأمّلاتــه الشّخصــيّة، وخواطره الفكريّة، وسبحاته الرّوحيّة»[4].

وبالرّغم من أنّ هنري ماسيه لا يملك من البراهين ما يثبت به مذهبه، إلاّ أنّــه لا يتردّد في إصدار أحكام خطيرة، مثل ادّعائه إصابة النّبيﷺ بالصّرع، فعنده « ووفقًا للتّقاليد فإنّ محمّدًا تلقى في بادئ الأمر نوعًا من الدّويّ، فصار كأنّه مصاب بالحمّى، وشحب لونه وارتجف وتدثّر بدثار، وهناك بعض المؤرّخين ــ والبيزنطيّون منهم على الخصوص ــ تحدّثوا عن الصّرع الّذي يمكن أن يكون محمّد مصابًا به، ومن المعلوم في القرون الوسطى، في الشّرق كما في الغرب، أنّ هؤلاء المرضى كانوا يتخيّلون كــأنّ روحًا تمتلكهم، وقد أصبحت النّوبات عند محمّد مألوفة كثيرًا ابتداء من الوحي الأوّل

1 ــ يُنظر:دفاع عن محمّد، ص67.

2 ــ هنري، ماسيه. الإسلام، ط3، ترجمة بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت، لبنان،1988 ، ص102.

3 ــ يُنظر:الظّاهرة القرآنيّة، ص 143.

4 ــ الوحي في المنظور الاستشسراقي، ص123.

الّذي حدث في شهر رمضان»[1]، ويمكن للباحث أن يلاحظ اعتماد ماسيه الدّائم على الظّنّ والتّخمين كقوله:(يمكن أن يكون).

والمرء يقف داهشا أمام كلام كهذا، فهؤلاء المستشرقون يصفون أنفسهم بالموضوعيّة الّتي تقتضي الاحتكام إلى الأدلّة والبراهين في إثبات الآراء، ثمّ تراهم إذا أعجزهم الطّلب, يجزمون بأحكام واهيّة، وإن خانهم الدّليل على إقرارها, فإذا كان من المستحيل إثبات تلك التعديلات المزعومة, فلِمَ بثّها في هذا الخطاب؟!

وإذا كان الموقف النّقدي يقتضي أنّ أدلّة ماسيه وَاهيّة, لعدم اعتمادها على برهان قاطع ـــ كما أقرّ ذلك ـــ فحريٌّ بالقارئ توهين الحكم الّذي يدّعي فيه أثر النّبي ﷺ المنخطف روحيا على حدّ زعمه. لكنّ الرّؤيا الواحدة، والمرجعيّة المشتركة للفكر الاستشراقي، تجعله يصدر أحكاما تكاد تتناغم في جوهرها، وإن اختلفت في بعض التّفاصيل، لقد صرّح جب في كتابه (المذهب المحمّدي) بكون محمّد ﷺ مبدِعًا، فقال: « إنّ محمّدا ككلّ شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظّروف الخارجية المحيطة به من جهة, ثمّ هو من جهة أخرى، قد شقّ طريقا جديدًا بين الأفكار و العقائد السّائدة في زمانه, و الدّائرة في المكان الّذي نشأ فيه... وانطباع هذا الدّور الممتاز لمكّة يمكن أن نقف على أثره واضحًا في كلّ أدوار حياة محمّد.»[2] فهذا الإبداع هو الّذي مكّنه ﷺ في نظر المستشرقين، من بثّ أفكاره في القرآن عند مَنْ يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض, وهو الّذي أهّله إلى تأليف القرآن عند الّذين يزعمون تأليفه ﷺ القرآن كلّه.

1 ـــ دراسات في الاستشراق ورد شبه المستشرقين حول الإسلام، د. علي علي شاهين، ص124-125.

2 ـــ نقلا عن: دراجي، محمد. الاستشراق والدراسات القرآنية، دار البلاغ، الجزائر،د ت، ص35/ التهامي، النقرة. مناهج المستشرقين.ج1، ص 27 ـــ 28.

والملفت في الخطاب الاستشراقي, هو تقديمه هذه الشّبهة في أسلوب فنيّ رائع ينطلق من معطيات صحيحة, ويقرّر حقائق لا جدال فيها, ثم يُسرِّبُ بين سطور هذا الخطاب شكوكا تجعل القارئ في حيرة من أمره, بحيث يرى ـــ أحيانا ـــ هذا الخطاب يقدّم هذه المُسَلَّمات بأسلوب يفوق أسلوب المؤمنين بهذا الكتاب والمنافحين عنه. تأمّل معي هذا الكلام: « إنّ سيرة النّبيّ تشير كيف كان القرآن انعكاسا لصعوبات مذلّلة وجهادٍ روحيّ وحربيّ، قاده محمّد أثناء دعوته في مكّة ثم بعد سنة 622 م في المدينة.»[1]

إنّ هذا الكلام يمكن أن يُفهم فهما حسنا في إطار أسباب النّزول, وكذلك في ضوء نزول القرآن منجّمًا, لكنّ الاضطراب يقع للقارئ بحكم ما سبق هذا الكلام وبالضّبط في الصّفحة التي سبقته, حيث يتحدّث بلاشير عن سيرة النّبي ﷺ ـــ الّتي رآها، هنا، كفيلة بإبراز تصوير القرآن الكريم لحياة الجماعة المسلمة بقيادة النّبي ﷺ ـــ يتحدّث عنها فيقول: « إنّ حياة النّبي, أو سيرته, تنطوي على معطيات دقيقة لكنّها متناقضة بعض الشّيء. »[2] هذا من جهة, ومن جهة أخرى، لابدّ من ربط هذا الكلام بما يليه, يقول إتمامًا للفقرة السّابقة: « وهذه النّظرة تأكّدت بمقدار ما أجاد علم الإسلاميّات في تحديد ما كان من العلاقة بين الظّروف السّياسية والاجتماعية والدّينية, حيث نمت هذه الرّسالة وبين محتوى التّبليغات الّتي جمعت فيما نسميه القرآن.»[3]

فبدايةً، يرى بلاشير أنّ هذه النّظرة تولّدت بفضل المستشرقين الّذين يسميهم علماء الإسلاميات، ثم يقرّر أهمّية هذه النّظرة في تفسير العلاقة بين الجوّ الّذي نمت

[1] ـــ بلاشير،ريجيس. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص 25.
[2] ـــ المصدر نفسه، ص24.
[3] ـــ م ن، ص25.

فيه الرّسالة، وبخاصة حياة صاحبها, وبين محتوى النّص الّذي يسمّيه هؤلاء المستشرقون (قرآنا). وبعدما يتحدّث عن الانتقادات الّتي ولّدت مظهرًا لا ينسجم مع ما توارثه المسلمون من سيرة النّبي ﷺ, يرى أنّ الضرورة أملت على المسلمين إنشاء بناء تعليلي لرسالة محمّد ﷺ، فيقول: « إنّ ميلا شديدًا للواقع المفصّل والمؤرّخ, قاد إلى إخراج إطار تاريخي لذلك البناء أمدّت ببنيته وتفاصيله التّلميحات الكثيرة الموجودة في القرآن رغم ما يغلب على هذه التّلميحات من الغموض والحاجة للاستقصاء.»[1]

وقد أشار عقب ذلك، إلى المجهود الكبير الّذي لعبه علماء الإسلاميات وعلى رأسهم: موير ونولدكه، في إعادة ترتيب المصحف حسب التّعاقب التّاريخي, ولكنّه يؤكّد على ترك بعض المسائل على حالها قائلا: « وقد أبقى الجمع الجديد للنّصوص على التّقسيم الّذي كرّسه المؤلّفون الإسلاميون العرب »[2] وإقحام عبارة(المؤلّفون الإسلاميون) في هذا السّياق يُحدث تشويشا في المعنى، في حال إحسان الظّنّ ببلاشير، وإلاّ فهو طعن في مصدر القرآن الكريم.

و قد يتجاوز الخطاب الاستشراقي، أحيانا، في قضيّة تأليف النّص القرآني شخصَ الرّسول ﷺ إلى غيره من أتباع الفرق والأحزاب, فهذا بلاشير بعدما تتبّع مراحل تكوين المصحف والأخطار التي لحقته, يرى أن النّص القانوني للمصحف قد اُعتُمد بشكل نهائي في منتصف القرن العاشر،[3] ومع ذلك فإنّ هذا النّص لم يستطع فرض نفسه بسهولة، وإنّما تلقّى مقاومة عنيفة، ويتحدّث بلاشير، هنا، عن شعور بالجور أبداه قديما بعض الصّحابة ـــ من أمثال ابن مسعود رضي الله عنه ـــ لعدم

[1] ـــ بلاشير،ريجيس. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص25.
[2] ـــ م ن، ص 26.
[3] ـــ يُنظر:م ن، ص35.

اعتماد نصوصهم في المصحف العثماني الرّسمي،[1] ثمّ يتحدّث فيما بعد عن معارضة الشّيعة والخوارج والمعتزلة ويذكر بعض الأمثلة عن التّحريفات الّتي لحقت بالمصحف، ثمّ يتأسّف لعدم وجود دليل على تحريف القرآن، قائلا: « ولكنّ أقدم المصاحف الّتي حُفظت لنا, لا تحمل مع الأسف أيّة شهادة تدعّم التّزوير أو الحذف الّذي أُشير إليه في الأوساط الشّيعيّة »[2].

إنّ تأسّف بلاشير في هذا المقام لا مبرّر له، إلاّ أن يكون دليلا على سعي الرّجل الجادّ في التّفتيش والتّنقيب، عن أيّة شبهة للطّعن في إلهية المصدر القرآني، ولعلّ المشكلة الّتي يتخبّط فيها المستشرقون تتعلّق بفكرة الوحي، لأنّهم يعتقدون أنّ الوحي ينشأ عن إلهام فائض من استعداد النّفس العالية, والحقيقة أنّ الوحي صادر من خارج نفس النّبيﷺ، وليس نابعاً من داخلها, كما يتوهّم المستشرقون، فالقرآن يعلن مخاطبا محمّد ﷺ بقوله: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ ﴾[3]

وإذا كان المقصود بالإلهام هو نفث روح القدس في الرّوع، أو كما قال ابن منظور: « الإلهام أن يلقي الله في النّفس أمرا يبعثه على الفعل أو التّرك، وهو نوع من الوحي، يخصّ الله به من يشاء من عباده».[4] إذا كان الأمر على هذه الحال، فإنّه «لا نزاع بين أحد من أهل الإسلام، في أنّ إلهام الأنبياء جزء من الوحي المعصوم.»[5]، ولكن إذا نظر المهتمون بدراسة ظاهرة الوحي إلى الإلهام ــ كما فعل بعض

[1] ــ يُنظر:م ن، ص35.

[2] ــ م ن، ص 37.

[3] ــ سورة الشّعراء، الآيات:192ــ 196.

[4] ــ لسان العرب, باب (لهم)

[5] ــ القرضاوي، يوسف. موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرّؤى ومن التّمائم والكهانة والرقى. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1994 ص29.

المستشرقين ـــ على أنّها عمليّة إبانة لا تتمّ إلاّ أن يكتسب صاحبها العلم أو الفنّ أو الخبرة،[1] فإنّ نظرتهم إلى الوحي، وما يترتّب عنه من نبوّة لا تعدو أن تكون إلاّ وهما وتخيّلا، إنّهم لا يدركون أنّ النّبوّة انتقاء واختيار، « وباب النّبوة ليس مفتوحاً لكلّ أحد مهما عظم إشراقه، أو سَمَتْ نفسه, كما أنّ الوحي في مفهومه الدّيني الصّحيح ظاهرة روحيّة خصَّ الله بها مَن اصطفاهم للنّبوة ـــ وبه يكون اتّصالُهم بالله من غير حلول ولا اتّحاد ـــ ليكلّفهم إبلاغ تعاليمه للنّاس.»[2] فهم لا يفهمون الإلهام إلاّ من الزّاويّة المادّيّة، أو من زاويّة لاهوتيّة متطرّفة، وربّما أنّه قد أوقع كثيرا من المستشرقين في هذا الخلل مرجعيتُهم الدّينيّة لأنّ: « المسيحيّة ربّما تفهم الوحي على أنّه حلول روح الله في روح الموحى إليه، فلم تؤلّه المسيح إلاّ بهذا الحلول؛ لأنَّ مَنْ حلَّ فيه روح الله صار إلهاً. وهو ما ينفيه الإسلام نفياً مطلقاً, فالله سبحانه لا يحلّ في غيره, ولا يحلّ فيه غيره.»[3]

ليس القول بالإلهام أو المكاشفة أو الوحي النّفسي قولاً جديداً « إنّما هو الرّأي الجاهلي القديم، لا يختلف عنه في جملته ولا في تفصيله. فقد صوّروا النّبي ﷺ رجلاً ذا خيال واسع وإحساس عميق فهو إذًا شاعر. ثمّ زادوا فجعلوا وجدانه يطغى كثيراً على حوّاسه حتّى يخيّل إليه أنّه يرى ويسمع شخصاً يكلّمه»[4]. ذلك هو التّفسير المادّي القائم على استبعاد التّفكير في أيّ قوة خارجيّة، تكون لها القدرة على الإيجاد والاصطفاء والتّكليف، وهو التّفسير الّذي لا يرى في إسناد الوحي إلى الخالق سبحانه إلاّ مبرّرا لتفسير الظّواهر الطّبيعيّة، يقول ماكدونالد:« إنّ محمّدا عندما تحدّث عن

---

[1] ـــ يُنظر: أسعد، يوسف ميخائيل. سيكلوجيّة الإلهام. ط1، دار غريب للطّباعة، القاهرة، 1983ص3.

[2] ـــ التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ص 27.

[3] ـــ التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ص 27.

[4] ـــ دراز، محمد عبد الله. النّبأ العظيم. ط 2، دار القلم، الكويت، 1970، ص67.

الإلهام كان غرضه والباعث من وراء ادّعائه هو تفسير بعض الظّواهر الكونيّة الّتي لا يمكن تفسيرها إلاّ بإمكانيّة الاتّصال المباشر بين الملهَم والملهِم.»[1]

يناقش بن نبي مفهوم الوحي ــ عند المستشرقين ــ باعتباره مكاشفة، بالنّظر إلى النّتائج، إذ « لا تنتج المكاشفةُ عند صاحبها يقيناً كاملاً، بل كأنّما تخلق نصف يقين، أي بعض ما يؤدّي إلى ما يسمّى (احتمالاً)»[2] وإذا اعتبرنا الاحتمال إنّما هو وصف للأحداث الّتي لم تقع بصورة أكيدة، فإنّ ذلك لا يصلح أن يكون سبيلا للبحث في حقيقة وحي، ظلّ الكتاب الّذي ترتّب عنه محفوظا قرونا متتاليّة، ذلك أنّ « يقين النّبي فقد كان كاملاً، مع وثوقه بأنّ المعرفة الموحى بها غير شخصيّة وطارئة وخارجة عن ذاته.»[3] ويبرهن على ما ذهب إليه، مستخدما الاستفهام الإنكاري إذ يقول:« هل كان لرسول الله ﷺ أنّ يفسّر بالمكاشفة حالة أمّ موسى حين ألقت ولدها في اليمّ؟»[4]

يواصل مالك بن نبي تساؤلاته، وهو على يقين أنّ الإجابة عنها لا تؤكّد إلاّ شيئا واحدا، يتمثّل في عدم قدرة المكاشفة على البلوغ بصاحبها ما بلغ محمّدﷺ بالوحي، فيقول:« وهل بالمكاشفة كان النّبي يميّز فيما ينطق به بين نوعين من (الإيحاء) هما: الآية القرآنية الّتي يأمر بتسجيلها فوراً، والحديث الّذي يستودعه ذاكرةَ صحابته فحسب، ومعلوم أنّ القرآن من حيث المقاطع الصّوتية جزء ممّا نطق به النّبي؟»[5] إنّ التّفريق والتّمييز بين نوعَين من الكلام نطق بهما نفس النّاطق، لا يمكن أن يحدث « لو لم يكن لدى صاحبه في الوقت ذاته علم تامّ بالفرق بين القرآن والحديث.»[1] هذا من

1 ــ نقلا عن: منهجيّة جمع السّنّة وجمع الأناجيل. ص25 ــ 26.
2 ــ الظاهرة القرآنية :ص144.
3 ــ الظاهرة القرآنية:ص144.
4 ــ ن م، ن ص.
5 ــ ن م، ص145.
1 ــ ن م، ن ص.

لم يكن لدى صاحبه في الوقت ذاته علم تامّ بالفرق بين القرآن والحديث.»[1] هذا من ناحيّة، ومن ناحيّة أخرى؛ لولا كون الوحي حقيقةً خارجةً عن نفس النّبيﷺ، لكان القرآن والحديث النّبوي على نفس القدر من البيان والإعجاز.

لقد استطاع ابن نبي أن يصل من خلال تساؤلاته إلى تقرير أنّ المكاشفة لا تنتج يقيناً مؤسّساً على إدراك[2]، ثمّ انطلق في تحليل ظاهرة الوحي مستندا على المقياسين الظّاهري والعقلي، ناقدا إغفال المستشرقين اقتناع النّبيﷺ الشّخصي، إذ أنّهم « لم يأخذوا في اعتبارهم ــ أثناء تحليلهم للظّاهرة القرآنيّة ــ حقيقة نفسيّة جوهرية هي: اقتناع النّبيﷺ الشّخصي.»[3] وهي الحقيقة الّتي جعلت ابن نبي يعتبر أنّ الشّهادة الوحيدة المباشرة على ظاهرة الوحي قد انفرد بها النّبي ﷺ، ممّا أضفى على هذه الحقيقة قيمة استثنائيّة تدحض رأي المستشرقين في اعتبارهم هذه الظاهرة كشفاً أو إلهاما.

يتساءل ابن نبي ــ مجادلا ــ : هل كان النّبيﷺ يغرق في تأمّلات عميقة، ليفكّر في المسألة الدّينيّة، متوسّلا في ذلك بالإلهام؟.. ليردّ على درمنجهم القائل بالإلهام، حيث لم يجد في إجابته بالإيجاب عن السّؤال السّابق إلاّ تخيّلا، لأنّ المستشرق لم يعوّل في إجابته على الحقائق التّاريخيّة، بالرّغم من أنّ القرآن يصوّر لنا الحالة الفكريّة للنّبيّﷺ قبل الوحي في قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٦﴾﴾.[4] يقف درمنجهم موقفه ذلك مع أنّه ــ كما يرى ابن نبي ــ لم يَرْتَبْ في صحّة القرآن التّاريخيّة.[5] وهو رأي يتكرّر في

---

[1] ــ ن م، ن ص.

[2] ــ يُنظر: ن م، ص146.

[3] ــ ن م، ص175.

[4] ــ القصص:86.

[5] ــ يُنظر: ــ الظاهرة القرآنية، ص118 ــ 119.

الاستشراق الفرنسي، وإن كان بدرجات متفاوتة من التّشكيك، من ذلك قولهم:« إنّ النّبي كان تائها عبر الجبل، مثل أيّ شاعر، باحثا عن الإلهام، واعتكف في غار حــراء إلى أن أصابه فوحان إلهي»،[1] وهنا يلاحظ الباحث أنّ الخطاب قد سلّم بإلهيّة المصدر، ولكن بعد أن مهّد لذلك بوصف لا يليق في حقّ النّبيّ، كالتّيه وتعاطي الشّعر، وهذه إحدى مغالطات الخطاب الاستشراقي.

إنّ الخطاب الاستشراقي الفرنسي في موقفه من النّصّ القرآني، لا يختلف كثيرا عن بقيّة الآراء الاستشراقيّة، حينما يكون الانطلاق من مرجعيّة واحدة. وبمجرّد أن ينطلق الباحث الغربيّ من أرضيّة فكريّة تتبنّى الحياديّة، فإنّ تشكيل الخطاب يغيّر وجهته نحو غاية تنشد الموضوعيّة، ومن أمثلة ذلك في الحديث عن مصدريّة القرآن قول ليتــز:« إنّني لأجرؤ بكلّ أدب أن أقول: إنّ الله هو مصدر ينابيع الخير والبركات كلّها ولــو كان يوحي إلى عباده فدين محمّد هو دين الوحي، ولو كانت آيات الإيثار والأمانــة والاعتقاد الرّاسخ القويّ وسائل التّمييز بين الخير والشّر ودفع الباطل، هي الشّــاهدة على الإلهام، فرسالة محمّد هي هذا الإلهام».[2] وهنا، نجد الإلهام استحال مــن رؤيّــة سيكولوجيّة تتعلّق بعبقريّة الذّات المحمّديّة إلى وسيلة، يتمّ بوساطتها الاتّصال الرّبّــاني بين الله مصدر الوحي، ومحمّد المبلّغ الأمين لهذا الوحي، يقول جوزيف فــان إس:« والنّبيّ كما يفهم ذلك محمّد ليس إلاّ مبلّغا لما يوحى إليه، لا يأتي بشيء من عنده و لم يكتسب هذا الوحي عن طريق التّفكير أو أيّ شيء آخر».[3]

وغاية ما يصل إليه البحث في ختام هذا المبحث، هو كون التّشكيل مرتبطا ارتباطا وثيقا بالمرجعيّة، ومفاد كلّ خطاب يتحدّد ـــ غالبا ـــ على أساس الرؤيا الّتي تشكّل

---

[1] -Maurice, Gaudefroy. Demombynes ,Mahomet,p68.

[2] ـــ نقلا عن:هل محمّد عبقري أم نبي، ص233.

[3] ـــ كونج، هانس، وفان إس، جوزيف. التّوحيد والنّبوّة والقرآن في حوار المسيحيّة والإسلام. ط1، تر: السّيّد محمّد الشّاهد، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت،1994، ص 24.

خلفيّته الفكريّة، ولا يخرج ذلك عن ثلاث حالات؛ فإمّا أن ينطلق النّاقد من مرجعيّة تخالف مرجعيّة النّص القابل للفحص والنّقد، فتكون نتيجة التّشكيل مخالفة لمقتضى الحال، كما رأينا من بعض المستشرقين الّذين يتبنّون مبدأ الإسقاط، وإمّا أن ينطلق الدّارس من مرجعيّة تحالف النّص محلّ النّظر، فيجئ التّشكيل عاكسا لحقيقة الصّورة الذّهنيّة المبنيّة على الإخلاص للخلفيّة الفكريّة، مبدأ النّاقد العَقَدي، وعلى هذا الأساس، يرى المؤمنون بالقرآن أنّ « الوحيّ الّذي أنزله الله على محمّد، ليس إلهاما فائضا من استعداد النّفس العاليّة، حتّى يمكن القول بأنّ معلوماته وأفكاره وآماله ولّدت له إلهاما فاض من عقله الباطن أو نفسه الرّوحانيّة على مخيّلته، وانعكس اعتقاده على بصره، فرأى الملَك ماثلا له، وعلى سمعه فوعى ما حدّثه الملَك به، كما يزعم بعض المستشرقين»،[1] أمّا الحالة الثّالثة، فيتجرّد فيه الباحث من قيود المرجعيّات، ويمتطي ويمتطي الموضوعيّة، والنّتائج في هذه الوضعيّة الفكريّة لن تخرج عن كونها صائبة أو قريبة من الصّواب، كما رأينا عند فان إس و ليتز وغيرهما.

لقد امتازت الدّراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة للقرآن الكريم ــ على غرار غيرها من المدارس الاستشراقيّة ــ بالوفرة والغزارة والتّنوّع، غير أنّها ــ في أغلبها ــ كلّما حاولت أن ترسو على برّ الحقيقة الّذي يقودها إليه البحث العلمي النّزيه، تجاذبتها أمواج المرجعيّة الفكريّة الّتي تقاسمتها الوجوديّة المادّيّة، والعقيدة النّصرانيّة المتحالفة مع الفكر اللاّهوتي اليهودي، ولعلّ الحكم النّقدي الملائم في هذا المقام هو ما تبنّاه أحد المستشرقين الفرنسيّين، إذ يقول:« إنّ الدّراسات الّتي تمّت في الغرب رغبةً في تحديد المصادر الّتي استقى منها محمّد، أو البرهنة على الظّاهرة النّفسيّة الّتي أخذ منها إلهامه من "لاوعيه"، لم تُثبت قطّ إلاّ شيئا واحدا: الأحكام المسبقة لأعداء الإسلام من المؤلّفين.»[2] وهذا ما وقف عليه البحث في تحليله الخطاب الاستشراقي.

---

[1] التهامي، النقرة. مناهج المستشرقين.ج1، ص 26.

[2] - Roger du Pasquier, Découverte de l'Islam, p.63.

البَابُ الثَّانِي

الباب الثّاني:

دعاوى التّشكيل القرآني في الخطاب الاستشراقي.

الفصل الأوّل:

دعوى التّشكيل المضموني.

المبحث الأوّل

العقائد والعبادات في التّشكيل القرآني.

المطلب الأوّل: موقف الاستشراق من مضمون القرآن العقائدي.

المطلب الثّاني: رأي الاستشراق فـــي مضمون القرآن التعبّـــدي.

المبحث الثّاني:

التشريعات والقصص في التّشكيل القرآني.

المطلب الأوّل: الاستشراق والمرجعيّة التّشريعيّة في القرآن.

المطلب الثّاني: الاستشراق والمضمون القصصي في القرآن.

الفصل الثّاني:

دعوى التّشكيل المعجمي.

المبحث الأوّل:

الدّخيل والأعجمي في التّشكيل المعجمي للقرآن.

المطلب الأوّل: المستشرقون الفرنسيّون والدّخيل في القرآن الكريم.

المطلب الثّاني: الأعلام الأعجميّة في القرآن من المنظور الاستشراقي.

المبحث الثّاني:

الحروف المقطّعة في التّشكيل المعجمي للقرآن وإشكاليّة ترجمة معانيه.

المطلب الأوّل: الحروف المقطّعة في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الثّاني: الاستشراق وإشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم.

الفصل الثّالث:

دعوى التّشكيل الأسلوبي.

المبحث الأوّل

اللّغة العربيّة والأسلوب القرآني في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الأوّل: القرآن الكريم واللّغة العربيّة:رؤية فرنسيّة.

المطلب الثّاني: الأسلوب القرآني من منظـــور استشراقي.

المبحث الثّاني:

ترتيب سور القرآن والقراءات في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الأوّل: موقف المستشرقين في ترتيب سور القرآن.

المطلب الثّاني: القراءات القرآنيّة في الخطاب الاستشراقي.

الفصل الأوّل:

دعوى التّشكيل المضموني.

المبحث الأوّل

العقائد والعبادات في التّشكيل القرآني.

المطلب الأوّل: موقف الاستشراق من مضمون القرآن العقائدي.

المطلب الثّاني: رأي الاستشراق في مضمون القرآن التّعبّدي.

المبحث الثّاني:

التّشريعات والقصص في التّشكيل القرآني.

المطلب الأوّل: الاستشراق والمرجعيّة التّشريعيّة في القرآن.

المطلب الثّاني: الاستشراق والمضمون القصصي في القرآن.

1.1.2 موقف الاستشراق من مضمون القرآن العقائدي.

أرسل الله نبيّه محمدًا ﷺ إلى البشريّة جمعاء بشيرًا ونذيرًا، كما أخبر سبحانه وتعالى بذلك في قوله :﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾[1] وآزره بمعجزة القرآن الكريم، الّذي أنزله بلسان عربيّ مبين. وإذا كانت المعجزة أمرا خارقا للعادة، يُظهرُه الله سبحانه على يد صاحب الرّسالة، ليكون دليلا وبرهانًا قاطعًا على صدق دعوته، وهي إمّا أن تكون حسّيّة أو معنوية، فإنّ الله قد أيّد خاتم أنبيائه بمعجزة معنويّة لأنّ المعجزات الحسّيّة تنقضي بزمانها، ولا يبقى منها إلاّ أخبار للتّذكرة والموعظة، ﴿ لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ مَا كَانَ حَدِيثٗا يُفۡتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَتَفۡصِيلَ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴿١١١﴾ ﴾[2] إنّ المعجزة المعنوية أمر يُدرَك بالعقل، ويبقى ساري المفعول مادامت الدّنيا، لذا كانت معجزة القرآن الكريم باقية بقاء الرّسالة المحمّديّة، باستيعابها الزّمان والمكان، فكلّما تطوّرت معارف الإنسان الأدبيّة، ظهر له وجه جديد من وجوه التّحدي القرآني، وكلّما تقدّمت العلوم المادّيّة انكشف وجه من وجوه الإعجاز القرآني، ولعلّ ما تضمّنه القرآن من مضامين عقديّة ومفاهيم تعبّديّة، شكّل ــ على غرار الإعجاز البيانيّ ــ وجها من وجوه الإعجاز والتّحدّي، فكيف نظر الاستشراق لهذا المضمون؟

لقد أدرك الاستشراق أهمّيّة القرآن الكريم في حياة المسلمين، ومكانته من حيث محتواه الفكري، ومضمونه السّلوكي، حتّى أصبح ــ عندهم ــ التّذكير بذلك من نافلة القول، يقول ريسلر في مقدّمة كتاب "محمّد والقرآن لمونتيه":« إنّه ليس من النّافع أن نؤكّد على القيمة المهمّة الّتي يمثّلها القرآن؛ هذه المجموعة من الكلمات الخالدة الّتي خرجت من فم الرّسول خلال حياته العظيمة، والمسلمون سمّوه الكتاب

[1] ــ سبأ: 28.

[2] ــ يوسف: 111.

كما لو كان يجسّد القانون.»[1] فالقرآن ومع أنّه مجموع ألفاظ إلاّ أنّه اكتسب صفة الخلود، لأنّ كلماته استحالت مرجعا تشريعيّا ينظّم حياة المؤمنين الّذين سمّوه الكتاب، وهو ما « يعني مجمع المفاهيم الّتي يجب على كلّ مسلم أن يحافظ عليها في فكره وقلبه.»[2] لأنّ السّلوك الّذي يظهر على مسرح الحياة ينطلق من تلك المفاهيم الرّاسخة في العقل والفؤاد.

يقرّر ريسلر هذه الحقائق، مستندا إلى الآثار العمليّة الّتي أحدثها النّصّ القرآني في حياة المؤمنين، ويحاول أن يحدّد ملامح المضامين الّتي احتواها القرآن وأحدثت هذا الأثر، فينبّه القارئ على أمر يعتقد خطورة تفويت الإشارة إليه، فيقول: « والّذي لا يفوتنا أن نشير إليه هو أنّ القرآن يرتكز على تقاليد أقدم منه، لذلك فإنّ القارئ لا يكون مندهشا إذا ما أدرك في عرض المذهب القرآني التّأثير العميق لتوراة اليهود وتقاليدهم، وإنجيل النّصارى وأعرافهم.»[3] وبما أنّ البحث يعالج مرجعيّة الفكر الاستشراقي، في نظرته لمحتويات القرآن الكريم، فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ المستشرقين الفرنسيّين ـــ على غرار ريسلر ـــ لا يغفلون في معرض وصفهم مضمون القرآن عن الإحالة على المصدريّة اليهوديّة والنّصرانيّة، بل قد تذهب بهم افتراضاهم إلى أبعد من ذلك، يقول ريسلر ـــ وهو يحاول الإحالة على مصادر أخرى، يخشى أن يستغربها المتلقي ـــ :« كذلك فإنّ القارئ لن يكون مندهشا إذا ما وجد في كلّ وقت آثار بقايا المعتقدات القديمة الّتي سبقت بزمن طويل ظهور الأديان الموحاة، وفي الحقيقة إنّ القرآن يبعث ويوضّح هذه المبادئ القارّة الّتي شكّلت في بداية الحضارة الحياة الدّينيّة

[1] _ E .Montet, Mahomet le coran, p5.

[2] _ Ibid.

[3] _ Ibid.

للكلدانيّين والآشوريّين والفارسيّين *.»[1] فهي إذًا إشارة إلى تعدّد مرجعيّات القرآن في نظر المستشرق.

---

*ـــ **كلدانيا** منطقة من مناطق بلاد بابل القديمة، تقع حاليًا في جنوب شرق العراق. تمكّن الكلدانيّون من تطوير حضارة عظيمة في تلك البلاد.

والكلدانيّون ساميّون، وكانوا يتكلمون عددًا من اللّغات القريبة من الآرامية .وقد هاجر الكلدانيون إلى بلاد بابل في الغرب فيما بين أوائل القرن الثاني عشر قبل الميلاد و875 ق. م. حكم الملوك الكلدانيُّون بلاد بابل في أحقاب مختلفة، خلال القرن السابع قبل الميلاد. كان أهمّهم ميروداخ بالادان الثاني الذي تبوّأ عرشه بين عامي 721 و710 ق. م. وتمرّد ضدّ الإمبراطورية الآشورية.

في عام 626 ق.م نُصّب أحد حكام كلدانيا ـــ واسمه **نبوبولصر** ـــ ملكًا على بلاد بابل. وفي عام 612 ق.م. هزمت جيوش متحالفة من بلاد بابل، وميديا وسيثيا القريبتين بلاد آشور، وأسّس نبوبولصر بعدها الإمبراطوريّة البابلية الجديدة. وسميّت هذه الإمبراطوريّة بالإمبراطورية الكلدانية، لأن نبوبولصر كان يحكم كلدانيا. بسطت الإمبراطورية البابلية الجديدة سلطانها لتتحكم في جزء كبير من الشرق الأوسط الحالي، ووصلت ذروة غناها وقوتها في ظل حكم نبوخذ نصر الثاني، الذي حكم البلاد من 605 إلى 562 ق.م. وأعاد بناء مدينة بابل. في عام 539 ق.م. سيطر الفرس على بلاد البابليّين.

تُعزى معظم الإنجازات البابليّة في الفترة ما بين القرن السابع والقرن الخامس قبل الميلاد إلى الكلدانيين، وبخاصة جهودهم الكبيرة في مجال علم الفلك وعلم التنجيم. فقد كان للبابليّين سجلات رصد فلكيّة، كما تمكّنوا من التنبؤ بكسوف الشّمس وخسوف القمر. كذلك استطاعوا قياس طول السَّنة، واكتسب منجموهم الفلكيّون شهرة في دراسة النجوم والكواكب، لاستطلاع المستقبل. وبعد القرن السادس قبل الميلاد أصبح مصطلحا كلدانيّ وبابليّ يعنيان الشيء نفسه.

ـــ **آشور** إمبراطورية قديمة كانت في أعالي نهر دجلة، ببلاد الرافدين، وتشمل الجزء الشمالي تقريبًا من العراق الحديث .أما حضارتها فكانت في أوجه عديدة مماثلة لحضارة جارتها بابل القديمة التي تقع إلى الجنوب منها.

وقد آمن الآشوريون بأن هناك آلهة عدة توجه مصير الإنسان وتسيطر على السماء والأرض والماء والعواصف والنار، كما كانوا يؤمنون بالأرواح الخيِّرة والشريرة وبالسحر.

ـــ **فارس القديمة** أرض تشمل أجزاء من كلٍّ من إيران وأفغانستان الحاليتين. في ظل حكم قورش الكبير وداريوس الأول وأحشورش وغيرهم من القواد، أصبحت فارس موطنًا لحضارة مزدهرة ومركزًا لإمبراطورية واسعة. أطلق **الفرس** على المنطقة اسم **أرض الآريين** الذي اشتق منه اسم **إيران**، ويسمي **الفرس** لغتهم **اللغة الآرية.**

وانطلاقا من هذه النّظرة الاستشراقيّة، ذهبت بعض الآراء إلى إرجاع عقيدة التّوحيد إلى أصول وثنيّة، وتتريه المصادر الكتابيّة عن توافق فكرها العقدي مع المضامين القرآنيّة، ولأنّ العرب كانوا ــ في أغلبهم ــ وثنيّين، كان لا بدّ من الخلط بين كثير من العقائد الأرضيّة وغيرها من العقائد السّماويّة، بعد تحريفها. هذا ما أراد تأكيده سيديرسكي إذ يقول: « لكي يعضّد عقيدة التّوحيد الإسلاميّة، حدّث نبي العرب مستمعيه الوثنّيين عن تاريخ بعض الشّخصيّات التّوراتيّة.»[2] فالتّوراة مصدر لتثمين عقيدة التّوحيد، غير أنّ الأخذ منها كان مشوبا بالتّشويه، يستدرك سيديرسكي قائلا:« ومع ذلك فالرّوايات القرآنيّة تختلف اختلافا بيّنا مع تلك الّتي تنتمي بالخصوص إلى العهدين القديم والجديد، والّتي ــ بكلّ تأكيد ــ شوّهها محمّد ومزجها بروايات أبو كريفية أخرى مختلفة».*[3]

المعتقدات .اعتقد قدامى الفرس بآلهة من الطبيعة، كالشمس والسماء. واعتقد الناس أن لآلهتهم قدرات اجتماعية. فعلى سبيل المثال، إلههم مثرا، إله الضوء عندهم، يعتقدون أنه يتحكم في العقود. و لم يكن لدى الفرس معابد وإنما كانوا يؤدون الصلاة ويقدمون القرابين في الجبال .

قام الحكيم زرادشت الذي عاش خلال الفترة ما بين القرنين الخامس عشر والحادي عشر قبل الميلاد بإدخال تعديلات في عقيدة الفرس المجوسية، التي تعتمد ــ كما في كتابهم الزندأفستا ــ على وجود معبودين، أهورامازدا (إله الخير) وأهريمان (إله الشّر). وقد حث زرادشت النّاس على التمتع بمباهج الحياة المادية وحضهم على الأخلاق الفاضلة لينصروا أهورامازدا، على أهريمان فينصرهم في صراعه الدائم معه .

نشر أتباع زرادشت، تدريجيًا، هذا المعتقد في كل أنحاء فارس. توجد تعاليم زرادشت في كتاب **غاثا** (الأناشيد) وهو جزء من كتاب ديني يسمى **أفستا**

[1] _ E .Montet, Mahomet le coran, p5.

[2] - D . Sidersky, Les Origines des légendes musulmans dans le Coran et dans les vies des prophètes , 1- 137.

[3] - D . Sidersky, 1- 137.

***الأسفار المنحولة أو المشكوك في صحتها (الأبوكريفا)**

إنّ موقف المستشرقين من المضمون العقدي يرتبط عادة بتصوّرهم لمفهوم القرآن الكريم، ولكنّ الغريب أنّ بعضهم قد يعطي مفهومين مختلفين أو أكثر لهذا الكتاب، ممّا يترتّب عليه دلالات متباينة، فأحيانا يقاربون القرآن مقاربة تكاد تكون موافقة للمفهوم الأصيل، لولا بعض الهفوات المعرفيّة، فعند جودفروي: « القرآن يُراد به النّصّ الموحى إلى محمّد، ويُقدَّم إلينا في فصول؛ السّور فيها مكوّنة من عدد متغيّر من الآيات المتفاوتة الطّول.»[1] وبعد هذا الاعتراف الصّريح بأنّ هذا الكتاب وحي، يواصل هذا المستشرق وصفه، قائلا: « هناك 114 سورة تجمع 6219 آية. وقد رُتِّبت بحسب طولها، الثّلاثة الأكثر قِصَرا هي:(1، 113 ، 114) تحيط بالنّصّ المقدّس كأنّها إطار سحريّ للوقاية.»[2] وينتقل إلى الحديث عن أمر طالما جعله المستشرقون شبهة يغمزون بها صحّة القرآن، فيقول:« إنّ ترتيب السّور ليس ــ إذًا ــ ذا علاقة بالنّسق الّذي تمّ به ظهورها في الحقيقة.»[3] ليشير إلى أنّ العلاقة بين اسم السّورة وموضوعها، لا يعني بالضّرورة، خضوعها لوحدة موضوعيّة، وإنْ برّر العلماء المسلون ذلك استنادا إلى عقيدتهم، فإنّ الغربيّين يرجعونه إلى أثر المسيحيّة، « فلكلّ سورة اسمٌ ذو علاقة بالموضوع الأساسي المعالَج بها، ولكن لا تشكّل أيّةُ واحدة مجموعا منظّما، وذلك يمثّل نوعا من العقيدة في رأي علماء الإسلام، أمّا عند المؤلّفين

تتكون الأسفار المنحولة أو المشكوك في صحتها من 15 سفرًا أو جزءًا من سفر. وقد كُتبت في الفترة مابين القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، بعضها كتب بالإغريقية وبعضها بالعبرية وبعضها بالآرامية. وتختلف عناوين الأسفار من إنجيل إلى آخر. وقد خلا الإنجيل العبراني من هذه الأسفار. وقد وضعت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ثلاثة منها بعد العهد الجديد. ووزعت الاثنا عشر سفرا الأخرى في ثنايا العهد القديم تحت عناوين خاصة أو بوصفها أجزاء من أسفار أخرى. وفي بعض أناجيل البروتستانت وُضعت الأسفار بين العهد القديم والعهد الجديد، وهناك فئة قليلة وضعتها بعد العهد الجديد. وهناك بعض كنائس البروتستانت حذفت = = الأسفار من أناجيلها تمامًا. ومنذ منتصف القرن العشرين أبدى العلماء اهتمامًا جديدًا بالأسفار الملحقة، وعدّوها مهمّة لفهم اليهودية خلال الفترة بين نهاية العهد القديم وبداية العهد الجديد.

[1] - M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet , p 15.
[2] - Ibid.
[3] - Ibid.

الأوربيين فذلك راجع إلى تأثير مسيحي.»[1] وبهذا فالرّؤيا الإسلاميّة ــ دوما ــ تبريريّة في نظر المستشرقين.

ويُلاحَظ أنّ حديث هذا المستشرق عن القرآن اتّخذ خطّا تصاعديّا، انطلق فيه من حقائق معلومة بالضّرورة، لدى كلّ من يؤمن بهذا الكتاب، بل قد تكون معلومة عند كلّ مَن اطّلع على القرآن، كعدد السّور، غير أنّه ــ وهو يتقدّم في خطابه نحو أمور تتعلّق بالمضمون القرآني ــ يحاول التّملّص من الأساليب الدّالة على اليقين العلمي، نجد ذلك في قوله: « هناك حروف منفردة على رأس بعض السّور، دون أيّة إجابة مقنعة ؛ فالله وحده يعلم فحواها.»[2] وإلى هذا الحدّ، ما زال خطابه يتلمّس الإجابة الحاسمة من مصدرها الأصيل، حين لا يجد علمها إلاّ عند الله، لكن سرعان ما يتبنّى موقفا مخالفا في حديثه الصّريح عن العقيدة القرآنيّة، حيث يقول:« إنّ عقيدة القرآن كما تتجلّى في خطوطها العريضة، لم تكن مسألة بعيدة عن اعتقاد أيٍّ من أهل مكّة، ولا هي بعيدة من ميل محمّد الفطري الّذي حفظ كلّ امتيازات التّعبّد في مدينته.»[3] وكأنّ القرآن لم يأتِ بجديد في ظلّ حياة العرب الوثنيّة المليئة بالشّرك.

وبناءً على التّصوّر الّذي بنا عليه هذا المستشرق رأيه، فإنّ كلّ ما بُنيت عليه العقائد في القرآن، إنّما يعود بعض أساسه إلى تأثير البيئة الّتي نشأ فيه النّبيّﷺ، وكان ذلك نتيجة تأمّله العميق في تلك القوّة الخفيّة الّتي تحمي العشيرة وتذود عنها، يقول جودفروي: « إنّ تأمّل محمّد جعله يتصوّر إلهه وحيدا أسمى، قد جُمعت فيه المظاهر المختلفة الّتي اختصّت بها اعتقادات العرب المتنوّعة آنذاك. (الله) مَثَلٌ للألوهيّة المألوفة الّتي تحمي القبيلة ضدّ أعدائها، وترعى مصالحها؛ في مكّة: هو الّذي ضمن أمن

---

[1] - M. Gaudefroy-Demombynes, p 15.
[2] - Ibid.
[3] - Ibid.86.

القافلتَين الكبيرتين في رحلتي قريش السّنويّة.»[1] فالإله الّذي خلقته تأملات محمّدﷺ ـــ في نظر هذا المستشرق ـــ لا يعدو أن يكون في بدايات الاستغراق الفكري إلاّ إلها خاصّا بالعرب، يلبّي حاجة قريش إلى حماية مصالحها داخل مجال جغرافيّ محدود.

لقد حاول جودفروي أن يعالج فكرة الألوهيّة في الاعتقاد النّبويّ من منظورين؛ فهي مبنيّة على تفكير بسيط فرضته طبيعة الحياة الّتي عاشها النّبيّﷺ فكانت وليدة تأمّل سهل غير معقّد، لا يختلف في شيء عن تفكير قومه، هذا من جهة، و« من جهة أخرى كوّن (الله) الألوهيّةَ البعيدة والمرعبة الّتي خلقت العالم والنّاس، وحكمتهم بمقتضى كلّ قوّتها وإرادتها الّتي لا تبلغها معرفة الإنسان؛ يده تأخذ بغير تعطّل على معاقبة كلّ أهل العناد.»[2] ومن هذا المنظور يرى أنّه يقارب مفهوم الألوهيّة من خلال منطوق القرآن، ولّما يشعر أنّه حوّل الفكرة السّاذجة في بداية مقاربته، إلى فلسفة إيمانيّة عميقة في النّهاية، يستدرك، لينسب الفضل إلى أثر العقيدة المسيحيّة في إنضاج التّصوّر القرآني للألوهيّة، فيقول:« لكنّ محمّدا كان مطّلعا بما فيه الكفاية على الوعظ اليسوعي الّذي أيقظ أصداء في عواطفه الخاصّة، من أجل أن يعيش أيضا في(الله) إله الحِلم والرّحمة.»[3] وكأنّ الحلم الإلهي والرّحمة الرّبانيّة لا ينالهما أحدٌ إلاّ عبْر التّبشير المسيحي.

الخطاب الاستشراقي بأيديولوجيته الغربيّة، يتّسع في أفقه الفكري ليحيط بالقضيّة محلّ الدّراسة، مستخدما أسلوبه الخاصّ في الالتفاف حول الفكرة المعالَجة ليبلغ بها درجة، يعتقد فيها القارئ أنّه قد انتهى إلى إقرار بحقيقة ما، غير أنّه يصطدم ببراعة هذا الخطاب أو دهائه يقوّض ذاك الإقرار، ويشكّك في ذلك الاعتراف، وفي

[1] - M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet, p 238 – 239.
[2] - Ibid.
[3] - Ibid.

هذا الصّدد، نجد جودفروي[1] بعدما أن أقرّ أنّ وحدانيّة الله المطلقة أصبحت بسرعةٍ العقيدةَ الأساسيّة للإسلام، ممّا أدّى إلى استهجان الوثنيّة و الثالوث في العقيدة المسيحيّة، مستدلاّ بقوله تعالى:﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ﴾[2] وبعدما أكّد أنّ القرآن بنزعة جدليّة، مارس التّقويض في نقد العقائد الأخرى، فصار مألوفا ذكرُ صيغ نفيٍ تقضي على الرأي الآخر، مستشهدا بقوله عزّ وجلّ: ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾ ﴾[3] مؤكّدا أنّ دور القرآن في بناء العقيدة، بدأ بمحاربة الشّرك عند العرب، واليهوديّة والمسيحيّة، كما ورد في قوله جلّ شأنه : ﴿ وَلَا تَجْعَلُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ ۖ إِنِّى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥١﴾ ﴾[4].

فبعد هذا الإقرار الّذي يوحي للمتلقي أنّ المستشرق قد أحاط بمفهوم القرآن للوحدانيّة، وأنّه قد سلّم بهذه العقيدة تسليما مبنيّا على النّظر والتّحقيق، والاقتناع والتّصديق، مؤسّسا رأيه على البرهنة بالدّليل.. بعد هذا، يعود إلى الهدم عقب البناء، والهدّ إثر التّشييد، فيصرّح أنّه:« ليس من المؤكّد أنّ وحدانيّة الله كانت بالنّسبة لمحمّد مبدءًا فطريّا؛ لقد رأى في (الله) حاكم العالم ومحرّكه، ولكن ليس الإله الوحيد قطعا.»[5] وبهذا يكون قد انتهى إلى نتيجة لا تتناغم مع ما استهل به دراسته من مساءلة لحقائق التّاريخ، وما حاول البحث عنه من خلال منطوق النّصوص القرآنيّة، فهو لم ينطلق من التّشكيك ليخلص إلى التّحقيق، وإنّما اتّخذ الحقائق منطلقا غير أنّه لم يرسُ إلاّ على فروض، أو هكذا يظهر لمتتبّع آراء هذا المستشرق، فما إنْ يعتقد الباحث أنّه قد بلور رأيا عن موقف جودفروي من العقيدة القرآنيّة، حتّى يجد نفسه

---

[1] -Voir : M. Gaudefroy-Demombynes, p 249.

[2] ـــ الإخلاص:1.

[3] ـــ الإخلاص:3 ـــ 4.

[4] ـــ الذّاريات:51.

[5] - M. Gaudefroy, p 249.

مضطرّا إلى إعادة بلورة رأي جديد، يتطلّبه الموقف الجديد الّذي قد يكون ناسخا لما سلف.

وإذا توقّف البحث ليعالج تلك الآراء حول المضامين المتعلّقة بالعقيدة في النّصّ القرآني، ولا سيّما فكرة الألوهيّة، فلابدّ من الإشارة إلى أنّ الاستشراق قد اتّكأ في مثل هذه المباحث على علم المقارنة بين الأديان، مستخدما النّقد الاعتقادي، وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ هذا العلم يُنظر إليه باعتباره علما مع الحيطة والحذر في النّتائج،[1] فالباحث في هذا المجال قد يكون مؤمنا بعقيدة، كافرا بغيرها؛ فهو ينطلق في بحثه من أحكام مسبقة، لا تترك للدّراسة مجالا للوصول إلى نتائج خارج السّقف المحدّد آنفا، وقد يكون مؤمنا بعالم الغيب، غير أنّه ينظر إلى الدّين باعتباره عملا بشريّا، فيعزو العقائد إلى التّأمّل البشري، والتّفكير الإنساني، وقد يكون من منكري الأديان فيبحث في مجال لا يعرف جوهره، ويدرس مادّة يجهل ماهيّتها، إنّ طينة المستشرقين الفرنسيّين لا تخرج في أغلبها من دائرة هذا التّصنيف.

لقد زاد من خيبة الأمل في الوصول إلى نتائج مباحة ـــ لا نقول واجبة فنحجر على الفكر عمله، ولا نقول ممنوعة فنفسح المجال إلى التّكهّن ـــ اعتمادُ النّقد الاعتقادي؛ « فهو النّقد الّذي تسيطر عليه آراء ومعتقدات سبق أن استقرّت عند النّاقدين، وذلك لهوى دينيّ أو وطنيّ أو عنصري.»[2] ومَن يرجع إلى عوامل نشأة الاستشراق، يجد هذه الأهواء مِن أهمّ العناصر الّتي كوّنت عوامل ظهور هذه المدرسة الفكريّة في الغرب، ولأنّ التّجرّد من الأهواء ضمان للنّقد السّليم، وهو شرط ليس

---

[1] ـــ يُنظر: العقّاد، عباس محمود. ما يقال عن الإسلام، ص 36 وما بعدها.

[2] ـــ مندور، محمّد. في النّقد والأدب. نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ص 12.

يسيرا تحقيقه، فإنّ هذا النّوع من النّقد يُعتبَر أشدّ الأصناف قابليّة للتّجريح والاستهجان.[1]

في الاستشراق الفرنسي نماذج كثيرة، تبنّت هذا النّوع من النّقد، لأنّ هذه المدرسة قد حاولت التّأسيس لخطابها انطلاقا من الارتباط الّذي افترضته بين المعرفة وبين الشّأن الثّقافي، والوضع الشّخصيّ، والظّرف التّاريخيّ، والمذهب الاعتقادي، حيث اعتبرتها أحيازا[2] يتمّ فيها إنتاج العلم وتوليد المعرفة، ولأنّ رينان وماسينون يمثّلان طرفا من المرجعيّة الفكريّة لكثير من المستشرقين الفرنسيّين،[3] فإنّ ما قاله الرّجلان عن الإسلام من أشياء وصفها إدوارد سعيد بالنّيّرة، لا يمنع من تخبّطهما في مواطن كثيرة بسبب وقوعهما أسيرين في أغلال الخلفيّة الفكريّة، « فلم يكن أيٌّ من هذين الرّجلين قادراً

[1] ـ يُنظر: مندور، محمّد. في النّقد والأدب. ص 12.

[2] ـ أحْيازٌ. ج: حيّز، وكان قياسُه أن يكون أحوازاً، كميّتٍ وأموات، أو يكون حَيائزا ، أو حَياوزا.
يُنظر: العين : حوط. المحيط في اللّغة: حوز. الصّحاح في اللّغة: حوز. المخصّص : القرب. المحكم والمحيط الأعظم: ح و ز. تهذيب اللّغة: حاز. العين: 3/275. تاج العروس: حيز...

[3] ـ مثلا: نجد Gaudefroy قد اعتمد كثيرا من آرائهما، فقد استند على مؤلّفاتهما:
يُنظر على سبيل المثال: ص 439، 584.

Massignon (L.), *La Passion d'al-Hosayn ibn-Mansour al-Hallaj*, Paris, 1922.
— « L'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique », dans *Eranos-Jahrbuch*, 1948 .
— « L'idée de l'Esprit dans l'Islam », 1945.
— « Salmân Pâk... », *Cahiers de la Soc. des Et. iraniennes*, 1934.
— « Les Sept Dormants », *Melanges P. Peeters*, t. II : *Analecta Bollandiana*, 68, 1950, pp. 245-260 (à remplacer maintenant par l'article plus complet du même dans *Revue des ét. islamiques*, 22, 1954, pp. 59112 et 23, 1955, pp. 93-106.
Mâwardî, *al-Ahkâm as-Sultâniya*, éd. Enger, Bonn, 1853 ; trad. Fagnan, Alger, 1915.
Renan (E.), *Vie de Jésus*, Paris, 1863.
— *L'Antéchrist*, Paris, 1873.
— *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882.

على أن يفحص بشكل انتقادي تلك الفرضيات والمبادئ الّتي كان يعتمد عليها عمله.»[1] لأنّها ببساطة تنطلق من عقيدة مختلفة، لا ترى لعقيدة غيرها حقّا في الرّيادة.

ومع ذلك، فإنّ إدوارد سعيد يرى في دراستنا لرينان وماسينون سبيلا للاطّلاع على قسم هائل من العمليّات الّتي تتشكّل بها المعرفة، فالرّجلان، وبالرّغم من المجهودات الّتي بذلاها من أجل تقديم مقاربة ساذجة، وعرض بريء للإسلام وعقائده، « فإنّنا نلاحظ أنّهما في المكان الذي يوشكان فيه أن يدركا الإسلام، يضلاّن طريقهما إليه في الوقت نفسه أيضاً. فهذا الدّارس منهما يفهم الدّين بمصطلحات دنيويّة ولكنّه لا يفقه في الإسلام ذلك الشّيء الّذي لا يزال يغذّي أشياعه تغذيّة أصيلة، والآخر يراه بمصطلحات دينيّة ولكنّه يتجاهل إلى حدّ كبير الفروق الدّنيّوية الّتي تقوم في صميم تنوّع العالم الإسلامي، وفي كلا هذين الشّاهدين، إذاً، يرى الاستشراق نفسه ويصاب بالعمى ممّا يراه.»[2] وانطلاقا من هذه الأرضيّة الفكريّة وقع الخطاب الاستشراقيّ الفرنسيّ في خلل الفهم، بعدما وقع في فساد المعرفة، فترتّب على ذلك سوء تحليل للمعطيات، واضطراب في تركيب الفرضيات، فكانت النّتيجة قصورا في التّقويم، كما سنرى في ختام هذا المطلب.

قد ذهب ريسلر إلى ربط القرآن الكريم بما أسماه تقاليد أقدم منه، وركّز على الأثر اليهودي والنّصراني في مضامينه، وهذا مسلك خاض فيه كثير من المستشرقين، وقد عالجه البحث في المباحث السّابقة، غير أنّ محاولة توثيق الصّلة بين العقائد القرآنيّة والمعتقدات القديمة كتلك الّتي عرفها الكلدانيّون والآشوريّون والفرس، يعتبر انسلالا يؤول بالخطاب خارج الفروض البحثيّة، لأنّه ـــ وبكلّ بساطة ـــ إذا عدنا إلى تاريخ العقائد، فإنّنا واجدون عند الكلدانيّين وفي بابل القديمة عموما عددَ الآلهة قد ناهز

1 ـــ ادوارد سعيد. العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2000، ص326.

2 ـــ ادوارد سعيد. العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2000، ص327.

العقائد، فإنّنا واجدون عند الكلدانيّين وفي بابل القديمة عموما عددَ الآلهة قد ناهز أربعة آلاف إله، وقد كانت معظم الآلهة خادمة لآلهة أكبر منها، وكان معظمها يمثّل جزءا من الطّبيعة كالشّمس والقمر، والماء والهواء، كما كانت غيرَ منزّه عن النّكاح والتّكاثر، وقد قُسِّمت إلى مجموعات كلّ مجموعة مختصّة بمدينة أو بشيء محدّد، وبمرور الزّمن، تربّعت "عشتار" على الألوهيّة، وأصبحت تُعرف بالإلهة الأمّ العذراء.[1]

تلك عقيدة الكلدانيّين، أمّا عقيدة الآشوريّين فقد اختلفت عن عقائد الدّيانات الّتي سبقتها في بعض الوجوه؛ فإلههم الأكبر هو آشور أو آسور، وقد أطلقوا هذا الاسم على بلادهم، والملك الآشوري كان حاكمًا، كما كان كاهنًا أكبر، في الوقت نفسه، وكان الآشوريّون يعتبرون الملك حاكمًا من قِبَلِ الإله آشور على الأرض، بينما لم يكن الملوك البابليون قادة متديّنين، حيث كان باستطاعتهم أن يدخلوا المعبد مرة واحدة في السّنة فقط، وفي ظِلّ مناسبات، وأحوال، وظروف خاصّة، وقد عبد الآشوريون آلهة أخرى، منها نبو[2]، ونينورتا[3]، وعشتار[4].

أمّا معتقدات الفارسيّين الأقدمين، فيمكن أن يُوجز الحديث عنها في الإشارة إلى الزّرادشتيّة، وهيّ ديانة أسّسها زرادشت الّذي عاش في القرن السّادس قبل الميلاد، وجوهر العقيدة الزّرادشتيّة يتمثّل في فكرة الصّراع بين الخير والشّر، وقد دعا زرادشت إلى الإيمان بـــ(أهورا مازدا) إلهً للحكمة، وهو واحدٌ أبديّ سرمديّ حكيم عدل وخيِّر، قد خلق العالم في سبعة أطوار، بينما مثّل روحَ الشّر (أنكرا مينو)، وقد دخل في العالم ليفسده، فبدأ بذلك الصّراع بين الخير والشّر في العالم، ومن الطّقوس الّتي أمر بها زرادشت أتباعه: الصّلاة أمام النّار، وللزّرادشتيين احتفالات، أهمّها

[1] ــ يُنظر: أديان العالم، ص 47 وما بعدها.

[2] ــ إله العلم وراعي الكتاب.

[3] ــ إله للحرب.

[4] ــ إلاهة للحب.

النّوروز أو اليوم الجديد؛ وهو احتفال باليوم الأزليّ الجديد في الرّبيع، عندما تعود مملكة أهورا مازدا إلى الأرض، كما يزعمون.[1]

والآن، فهل يمكن أن يجد الباحث علاقة بين تلك المعتقدات والعقيدة الّتي جاء بها القرآن الكريم؟!.. إنّ اللّحظة التّاريخيّة الّتي التقت فيها السّماء بالأرض على وقْع صدى كلام الله، لهيّ اللّحظة الّتي كانت فيها « البشريّة تتخبّط في ركام هائل من العقائد والتّصورات، والفلسفات، والأساطير، والأفكار، والأوهام والشّعائر. والتّقاليد يختلط فيها الحقّ بالباطل، والدّين بالخرافة، والفلسفة بالأسطورة.»[2] فجاء القرآن بعقيدة هي أسمى عقيدة في الإله الواحد الأحد ذي الصّفات الكماليّة الّتي تُعتبَر ردّا على فكرة الله في الفلسفة الأرضيّة، كما هيّ تصحيح لمفهوم الألوهيّة في الأديان الكتابيّة[3]، فلا مجال ــ إذًا ــ للمقارنة.

إنّ الخطاب الاستشراقي يسعى جاهدا إلى عقد ارتباط مزعوم بين المحتوى العقدي للقرآن الكريم والمضمون الكتابي المتعلّق بمعتقدات اليهود والنّصارى، كما ذهب إلى ذلك سيديرسكي، وحينما يلاحظ اختلافا في الموضوعات، فإنّه يعزو ذلك إلى التّشويه، وينسبه تارة إلى النّبيّﷺ، وتارة أخرى، يؤول به إلى أتباعه من المؤمنين، وهنا تتّضح مرّة أخرى وحدة المرجعيّة الاستشراقيّة، فقد زعم وليم الطّرابلسي أنّه:« بعد أنْ مات (محمّد) أراد أنصاره أن يعالجوا العقيدة والشّريعة معالجة شاملة قائمة على تعاليمه»[4]، غير أنّهم لم يجدوا في مَن نيط به هذا الدّور الكفاية اللاّزمة لأداء ذلك

1 ــ يُنظر: أديان العالم، ص 150 وما بعدها.

2 ــ قطب، سيّد. خصائص التّصور الإسلامي، ص22.

3 ــ العقّاد، عباس محمود. حقائق الإسلام. ط 4، 2005، نهضة مصر للطّباعة والنّصر، القاهرة، ص 28.

4 ــ محمد الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، ص ، دار الفكر العربي. القاهرة 1413هـ ــ 1993م، ص 368. يُنظر أيضا: عبد المحسن، محمّد عبد الرّاضي. ماذا يريد الغرب من القرآن. ط1، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، 2006، ص 133.

ذلك على أكمل وجه، فاضطّروا إلى طلب المساندة من اليهود والمسيحيّين الّذين أسلموا، « وعند ذلك رأى هؤلاء من الأفضل أن ينتقوا فقرات مناسبة من العهد القديم والجديد، وأن يمزجوها بالكتاب كيفما اتّفق، وبذا أصبح الكتاب على عظيم من الرّونق والجمال المنقول من الكتب المترّلة ما بين مسيحيّة ويهوديّة.»[1] والحقّ أنّ حادثة نزول القرآن على محمّدﷺ، وإن كانت مماثلة لظاهرة الوحي عند جميع الأنبياء الآخرين، فإنّ مردّ ذلك إلى وحدة المصدر والغاية.

إنّ الخلل الّذي يجعل الخطاب الاستشراقي يتخبّط في بحثه عن مسوّغات لبعض آرائه الّتي يحسّ بهشاشتها، يكمن في النّقص المعرفي البيّن، ويفتضح أمره في الأغلاط العلميّة الصّريحة عند وصفه القرآن الكريم، فلو عدنا إلى حديث جودفروي، لوجدناه يعدّ سورتي (الفلق والنّاس) بالإضافة إلى (الفاتحة) أقصرَ سور القرآن، مع أنّ الإجماع منعقد على سورة (الكوثر) وهي « ثلاث آيات قصار، وهي أقصر سورة في القرآن.»[2] أمّا طعنه في ترتيب القرآن على أنّه لا يخضع إلى اتّساق يتّفق مع فترات التّزول، فهو دليل آخر على أحاديّة النّظرة الغربيّة، ووحدة المرجعيّة الفكريّة الاستشراقيّة، وهو الأمر الّذي سنقف عليه عند معالجة هذه الشّبهة، وغيرها من الشّبهات المتعلّقة بالبنيّة والأسلوب، مثل الحروف المنفردة، لاحقا.

ولكن، لا يمكن إنهاء هذا المطلب، وإسدال السّتار عليه إلاّ بعد الإشارة إلى إخفاق جودفروي في مقاربة عقيدة القرآن في الله، فقد أرجعها إلى الاستعداد الفطري والتّأمّل الشّخصي تارة، وإلى الأثر المسيحي ــ اليهودي، مرّة، وإلى الضّرورة البيئيّة، حينا آخر، والحقيقة أنّ هذه العقيدة قد تكوّنت « والقرآن الكريم ينْزِل في مكّة ينافح عن تلك الجماعة النّاشئة، فيزيح من طريقها العقبات والأشواك والشّكوك... ويمدّها

---

[1] ــ الاستشراق رسالة استعمار، ص 368.

[2] ــ تفسير القرطبي،

بأسباب الإيمان والاعتقاد، حتّى دارت الآيات المكيّة ــ عموماً ــ حول إنشاء العقيدة.. في الله، وفي الوحي، وفي اليوم الآخر، وحول إنشاء التّصوّر المنبثق من هذه العقيدة لهذا الوجود، وعلاقته بخالقه.. »[1]

هكذا تكوّنت في مكّة العقيدة الّتي جاء بها القرآن نظريّا، وتأسّست فكريّا، وتألّفت عاطفيّا، « ونزل القرآن الكريم في المدينة يعالج تطبيق تلك العقيدة، وذاك التّصوّر في الحياة الواقعيّة، وحمل النّفوس على الاضطلاع بأمانة العقيدة والشّريعة في معترك الحياة.»[2] فكانت تلك العقيدة وحيّا تأسيسيّا في مكّة، وكانت وحيّا تطبيقيّا في المدينة.

2.1.2 رأي الاستشراق في مضمون القرآن التّعبّدي.

العبادة في المفهوم الإسلامي، وطبقا لما جاء به القرآن الكريم والسّنّة الشّريفة، اسم جامع لكلّ ما يحبّه الله تعالى ويرضاه من أقوال وأعمال، ظاهرةً كانت أو باطنةً، وهيّ تمزج بين غاية الذّل ومنتهى الحبّ، وتلك هيّ الغاية الّتي أرسل الله من أجلها الرّسل وأنزل في سبيلها الكتب، فما من رسول إلاّ دعا قومه إلى عبادة الله الواحد الأحد، قال الله تعالى:﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾[3] والعبادة في المفهوم القرآني تتميّز بميزات خاصّة، من شمول، وتوازن بين العقل والرّوح، وإخلاص، وديمومة...فهل أدرك الاستشراق هذه الحقائق في تناوله للمضمون القرآني؟ وهل تمّت بلورة الموقف الاستشراقي وتشكيله وفق مقتضيات النّصّ، أم أنّه تولّد انطلاقا من مرجعيّته الفكريّة الخالصة؟

---

[1] ــ في ظلال القرآن، ج7 ص 29.

[2] ــ نفسه.

[3] ــ الأنبياء: 25.

لقد قارب الخطاب الاستشراقي المضمون القرآني، في مواقفه الحياديّة، عن طريق التّوصيف الظّاهريّ للمادّة؛ فحدّد المصدر، وشخّص المعايير، فوجد « أدبيّات القرآن إلهيّة، والتّصوّر الإسلامي لا يتوافق مع أيّ مذهب لائيكي في الخير أو الشّرّ فلا اعتبار إلاّ للخضوع لكلام الله ذي العلم المطلق والسّلطة المطلقة. فالخير ما أمر به والشّرّ ما نهى عنه. فالّذين يوافقون على قانونه هم الأخيار، والّذين يخالفونه هم الأشرار الملعونون.»[1] غير أنّ هذه الحياديّة ما تلبث أن تتحوّل إلى موقف قائم على خلفيّة فكريّة مخالفة، فإذا بتأمّلات محمّد ﷺ الّتي هيأت رؤاه ومهمّةَ التّنبؤ عنده، لم تغيّر في الخارج شيئا من حياته الدّينيّة. لقد مارس إلى زمن نزول الوحي ــ حسب هذا الرّأي ــ عبادة الآباء والأجداد، كالطّواف بالكعبة ومراسيم العمرة والحجّ وغيرها، مع الورع الشّديد، فلم يكن هناك من سبب لتفصله مهمّته عن تلك الممارسات.[2]

وتأكيدا لقناعته أنّه ليس هناك شيء في اعتقاد النّاس أرسخ من احترام الطّقوس التّعبّديّة،[3] فقد نسب جودفروي إلى ابن الكلبيّ قوله: « إنّ محمّدا قد ذبح خروفا قربانا للعزّى.»[4] وهذا الكلام على خطورته، لا يزيد عن كونه رَجْعَ صدى لرأي استشراقيّ طالما ردّد:« إنّ حكمة القرآن قد حافظت على التّقاليد القديمة بالجزيرة.»[5] وهذه التّقاليد، في المفهوم الاستشراقيّ، إمّا أن تكون وليدة البيئة الجاهليّة، أو تكون ثمرة التّخيّر والتّشكيل من الدّيانات السّابقة، وهي فكرة طالما ردّدها الخطاب الاستشراقي على اختلاف مدارسه، يقول جولدزيهر:« وكما تقدّم تعاليم الإسلام حتّى في مرحلته البدائيّة صورة من مذهبي الانتخاب والمزج (من اليهودية والنّصرانية وديانة الفرس وغيرها) كذلك عملت آثار أجنبيّة من التّجارب العلميّة النّافذة من

[1] _ M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet, p446.
[2] - Voir : M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet, p69
[3] - Ibid.
[4] - Ibid.
[5] - E .Montet, Mahomet le coran, p22 .

العلميّة النّافذة من المحيط الخارجيّ في تنمية ما جدّ بعد ذلك من المسائل»[1]، وقد ادّعى نفس الادّعاء جمعٌ من المستشرقين مثل:(تسدال)، (ماسيه)، (أندريه)، (لامنس)[2].

وممّا تجدر الإشارة إليه، أنّه كلّما تقدّم بنا البحث، كلّما ازداد اليقين في فرضيّة وحدة المرجعيّة الفكريّة الّتي تشكّل الخطاب الاستشراقي، مع تفاوت بين المستشرقين في قناعتهم بالأثر الخارجي في ظهور القرآن الكريم، فبعد مقدمة رودويل المشحونة بالفروض والظّنون والتّخمينات الّتي لا برهان عليها عن مصادر القرآن يتساءل رودويل عن مدى صدق محمّد وأمانته في دعواه أنّه رسول من رسل الله تعالى؟

ويجيب قائلا: « إنّ محمّدا إمّا كان بالفعل أميّا، فالقرآن ــ إذن ــ معجزة كما يراه المسلمون. وإمّا أن يكون القرآن عبارة عن كتاب مؤلّف من مصادر عديدة، وعبر مساعدة أناس متعدّدين، ونُشر على أساس أنّه وحي، وبهذا يكون مؤلّفه مفترياً ومرتكباً لزندقة عظيمة.»[3] وانطلاقا من هذين الافتراضين المنطقيّين، مبدئيّا، يتّضح غرض المستشرقين من نفي الأميّة عن الرّسول ﷺ، إذ هي السّبيل لنفي النّبوّة، ممّا يترتب عليه كون الشّعائر التّعبّديّة الّتي جاء بها القرآن ما هيّ إلاّ اختراع شخصيّ، بثّه محمّد في تلك السّور الّتي اعتقد أنّها وحي سماويّ، يقول رودويل:« ممّا لدينا من أدلة فإنّ محمّدا كان مخلصا في دعوة قومه لنبذ عبادة الأوثان، وهذه الدّعوة أخذت كلّ روحه وجعلت عنده الغاية تبرّر الوسيلة في اختراعه لتلك السّور، وأقنع نفسه بأنّه يتلقّى الوحي الرّبّاني، وأجبرته الأحداث اللاّحقة والنّجاح المتدرّج كي يعتقد بأنّه رسول السّماء.»[1]

---

[1] ــ مذاهب التفسير الإسلامي: جولدزيهر، ط: دار اقرأ، ط / الثانية 1403هـ - 1983م.ص 171.

[2] ــ يُنظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. ط1، دراسة ونقد: عمــر إبــراهيم رضــوان، دار طيبــة، 1413هـ. 1 / 289، 335.

[3] - John Meadows Rodwell., *The Quran*, ed. Alan Jones, (London: Everyman, 1999). Preface p.12-13.

[1] - Ibid.

رسول السّماء.»[1]

إنّ تحليل النّصوص القرآنيّة، واستقراء الأحداث التّاريخيّة عبر مراحل السّيرة النّبويّة، انطلاقا من الأدلة الافتراضيّة، لا تؤدّي إلاّ إلى نتيجة فاسدة كتلك الّتي توصّل إليها رودويل، لكنّها تحيلنا مرّة أخرى إلى المرجعيّة المشتركة للفكر الاستشراقي، يقول رودويل:« أتفقُ مع سيل Sale في تفكيره: كم كان محمّد مجرما [حاشاه] باختراعه وفرضه على الإنسانيّة دينا زائفا كاذبا»[2]. إنّها لنبرة حادّة، ونقد جريء تولّد عن تخمينات وبُنِي على افتراضات.

إنّ الاستشراق وهو يسعى إلى فرض سلطة خطابه، انطلاقا من مرجعيّته الفكريّة واستنادا إلى معاييره الافتراضيّة، لا يغفل عن حشد حجج تبريريّة تجعل المتلقي، الّذي لا يملك زادا معرفيّا حول حقيقة القرآن، مؤهّلا لقبول المذهب الاستشراقي، ففي حديثه عن بعض الأماكن الّتي ترتبط ببعض الشّعائر الإسلاميّة يحاول جودفروي ربطها بعادات جاهليّة، تمّ تعديلها في القرآن، فيقول:«الجنّ تفضّل الينابيع والحجارة؛ نجد في بلاد العرب حجارة مقدّسة، وقد نالت الاحترام كونها مساكن للجنّ، إنّها ممزوجة في معبد إلهيّ متميّز، قبل أن تُكيّف مع العبادة الإسلاميّة: حجارة الكعبة، صخور عرفات، كهف قزح بمزدلفة، حجارة الأنصاب المرتفعة بمنى، صخور الصّفا والمروى في مكّة، وتلك الموجودة في ما يُسمّى مسجد عمر بالقدس، وغيرها.»[3]

ومع أنّه لم يثبت لديه ــ بعد البحث والدّراسة ــ أيّ دليل على ما ذهب إليه إلاّ أنّه يحاول ربط العبادة في المفهوم القرآني، بطقوس وثنيّة، فيقول:«لا أرى أنّ لدينا أيّ إثبات على وجود عبادة للشّمس في مكّة، بيد أنّه يبدو لي أنّ ذلك وحده ما

[1] - Ibid.
2 - Ibid. p 15.
[3] - M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet,p 37.

يفسّر إلحاح القرآن والسّنّة، في الأمر بتفادي الرّبط بين أيّ عبادة إسلاميّة ومواقع النّجوم، ممّا يؤدّي إلى الاعتقاد بعبادة شيطان الشّمس. فمن الواضح أنّ شعيرة مزدلفة كانت لها قيمة شمسيّة.»[1] وبتحليل هذا الجزء من الخطاب، يتّضح أنّه يفتقر إلى أسس البحث العلمي المجرّد القائم على استخلاص النّتائج من خلال دراسة المعلومات المتوفّرة، في ظلّ جمع الأدلة والبراهين، مع الاعتماد على اليقين لا الظّن، فعبارات:(لا أرى أنّ لدينا أيّ إثبات) و(يبدو لي) و (من الواضح) لا تتناغم فيما بينها، ممّا يجعل نتيجة البحث مردودة.

إنّ الدّراسات الاستشراقيّة خصوصا، والدّراسات الغربيّة عموما، في حديثها عن القرآن الكريم قد انتهجت نهج (محاكمة القرآن) وليس دراسته، وقد تسلّحت بالأحكام المسبقة، والقوالب الجاهزة، والشّباك المنسوجة،[2] « ويلجأ الطّاعنون في القرآن في إلقاء شبهاتهم إلى محاكمة القرآن إلى مصادر مرفوضة ومطعون في موثوقيّتها كالكتاب المقدّس الّذي يرى المسلمون والمحقّقون من أهل الكتاب أنّه أسفار تاريخيّة كتبها مجهولون، ونُسبت إلى الأنبياء بلا سند يوثّقها.»[3] أي أنّ الوسائل الّتي يعتمد عليها المستشرقون وغيرهم من الطّاعنين في القرآن لا تتوفر على الأسس العلميّة الموضوعيّة الّتي تسمح بإصدار أحكام سليمة، « فهذه الكتب مجروح في شهادتها، ولا اعتداد ولا موثوقيّة في أخبارها، الّتي يحاكم الطّاعنون القرآن بموجبها، فيعرضونها وكأنّها مستندات ووثائق تاريخيّة متّفق على صحّتها، ثمّ يخطّؤون القرآن حين يخالفها ويناقضها، أمّا إذا رأوه موافقاً لها فإنّهم لا يخجلون من الزّعم بأنّه نقل منها، فلا يسلم منهم القرآن حال الموافقة ولا المخالفة.»[4]

---

[1]- Ibid,p42.

[2] ــ يُنظر:ماذا يريد الغرب من القرآن؟ ص 204.

[3] ــ تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين ص 14.

[4] ــ ن م، ص 15.

كلّما وقفنا عند الخطاب الاستشراقي وأمعنّا فيه النّظر، كلّما تأكّد عندنا سعيه الحثيث إلى ربط عقائده وشعائره بالنّصرانيّة تارة، وباليهوديّة تارة، وبعادات العرب الجاهليّة تارة أخرى، وهم في ذلك يصدرون عن مورد واحد، يقول جولدزيهر « شعيرة الصّلاة الّتي كانت بصورها الأولى من قيام وقراءة، وبما فيها من ركوع وسجود، وبما يسبقها من وضوء تتّصل بالنّصرانيّة الشّرقيّة. والصّوم الّذي جُعِل أوّلاً في يوم عاشوراء محاكاةً للصّوم اليهودي الأكبر، وفيما يتعلق بشعائر الحجّ الّتي نظّمها الإسلام أو بالأحرى احتفظ بها من بين تقاليد العرب الوثنية جعل محمّدﷺ أهميّة كبرى لنيّة التّقوى الّتي يجب أن تصحب هذه الشّعيرة حين يقول:* لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم»[1]، وفي الصّوم أيضًا يقول ترنون:« الصّوم أوّل ما شُرِع كان تخليدًا لما عند اليهود، ثم بُدّل وغُيِّر وصار أشبه بصوم النّصارى مع شيء من التّقارير»[2].كما ذكر أيضًا: «أنّ الرّسول ﷺ أخذ فكرة صلاة الجمعة من الزّرادشية»[3].

إنّ المقاربة الاستشراقيّة لا تتناغم والمفهوم القرآني للعبادة، في كثير من آراء المستشرقين، وهو أمر ينطبق ـــ أيضا ـــ على الاستشراق الفرنسي، فهذا الخطاب لم يتمكّن في جلّ إسهاماته من استيعاب حقيقة العبادة كما صاغها النّصّ القرآني فالعبادة حسب الخطاب الإلهي تتّسم بشمولها للحياة الّتي يمكن أن اعتبارها مسرحا للعبادة شريطة أن تهدف إلى إرضاء الله تعالى، وتسعى إلى فعل الخير والكفّ عن الشّر.

---

* قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٧﴾ ﴾ الحج: ٣٧

[1] ـــ جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وزميليه، طبعة مصر 1948م ص 17.

[2] – عرفان عبد الحميد، المستشرقون والإسلام، ص 25.

[3] – المرجع نفسه، ص 25.

إنّ أيّ عمل صالح، وإن لم يتّسم بسمة تعبدية خالصة، يمكن أن ينقلب إلى عبادة صرفة، لا يحتاج في ذلك إلاّ إلى إخلاص النّـــيّة لله تعالى بحيث يقوم الإنسان بهذا العمل ابتغاء مرضاة ربّه. قالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « كُلُّ سُلامَى[1] مِنْ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ كُلَّ يَوْمٍ تَطْلُعُ فِيهِ الشَّمْسُ: يَعْدِلُ بَيْنَ الاثْنَيْنِ صَدَقَةٌ، وَيُعِينُ الرَّجُلَ عَلَى دَابَّتِهِ فَيَحْمِلُ عَلَيْهَا ـــ أَوْ يَرْفَعُ عَلَيْهَا مَتَاعَهُ ـــ صَدَقَةٌ، وَالْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ خُطْوَةٍ يَخْطُوهَا إِلَى الصَّلاةِ صَدَقَةٌ، وَيُمِيطُ الأَذَى عَنْ الطَّرِيقِ صَدَقَةٌ».[2] فكلّ هذه الأعمال وغيرها عبادة إذا ما توفّر فيها الشّرط السّالف، بل إنّ الأعمال الغريزيّة قد تتحوّل إلى عبادة إذا توفّرت فيها النّـــيّة الصالحة قال النّبيّﷺ: « وَفِي بُضْعِ[3] أَحَدِكُمْ صَدَقَة».[4]

أمّا الغاية من العبادة، فمنطوق الخطاب القرآني صريح في اعتبار الباعث الأساسي للعبادة في الإسلام هو أحقيّة الخالق سبحانه بذلك، ومن أجل ذلك خَلَقَ الخَلْقَ إنسهم وجنّهم، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ ﴾[5] فهو سبحانه الوحيد الّذي يستحقّ العبادة لعظيم سلطانه على الملكوت وما فيه من الخلق، والجلال فضله على كلّ مخلوقاته، وهذا الاستحقاق ليس مردّه لحاجة، بل منطلقه من غنى، فهو جلّ شأنه لا يحتاج إلى شيء ممّا في الوجود، بل كلّ الكائنات في الوجود في حاجة إليه، وهو القائل سبحانه: ﴿ ۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ ﴾.[6]

---

[1] ـــ جمع سلامية أيْ أُنْمُلَة، وَقِيلَ كُلّ عَظْم مُجَوَّف صَغِير. وقيل: السّلامى:عظام الأصابع والأكف والأرجل، ثم استعمل في سائر عظام الجسد ومفاصله.

[2] ـــ الحديث 2989 :فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المجلد7، دار طيبة، ص241.

[3] ـــ الجماع.

[4] ـــ شرح الحديث 56 : فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المجلد1، دار طيبة، ص246.

[5] ـــ الذّاريّات:56.

[6] ـــ فاطر:15.

ولهذه العبادة ثمرات تتمثّل في تربيّة الفرد وتغذية روحه؛ فالإنسان خليط من المادة والرّوح، فبالقدر الّذي يحتاج فيه إلى مأكل ومشرب وملبس ونكاح وغير ذلك من العناصر المادّيّة، فهو في أشدّ الحاجة إلى غذاء روحيّ يُشبع حاجته الوجدانيّة، ولا يحقّق ذلك إلا بالقرب من خالقه سبحانه وتعالى، والشّعور بمعيّته في السّراء والضّراء قال الله تعالى مخاطبا رسولهﷺ: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٩٨﴾ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾ ﴾[1].

ومن ثمرات العبادة تحقيق حريّة الإنسان؛ فالمؤمن لا يخضع لغير الله، ولا يُسلم نفسه إلاّ لربّه، فيعيش بذلك حرّا طليقا ويحسّ بالسّكينة والطّمأنينة، وتتغيّر عنده القيم؛ فلا عزّة إلاّ بالاحتماء بجنب الله الّذي لا يرتقي عنده أحد إلاّ بالعمل الصّالح والنّيّة الصّادقة. قال تعالى: ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ۚ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ۚ وَٱلَّذِينَ يَمْكُرُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۖ وَمَكْرُ أُو۟لَٰٓئِكَ هُوَ يَبُورُ ﴿١٠﴾ ﴾[2]

ولا تقتصر ثمرات العبادة ـــ حسب المفهوم القرآني ـــ على الفرد، بل تتعدّاه إلى التّأثير في المجتمع، فمفهوم فروض الكفاية الّذي جاء به الإسلام يدلّ على أهميّة العبادة في الإصلاح الفردي والاجتماعي، فقد أشار القرآن إلى أنّ العبادة سبيل للاستخلاف في الأرض، قال الله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾[3]

إنّ القرآن الكريم قد حرّر العبادة من سلطان الكهنوت؛ فالعلاقة بين العبد وربّه مفتوحة لكلّ إنسان، فهو لا يحتاج إلى وسائط، بل إنّ اتّخاذ الوسيط يُعتبر كبيرة من

[1] ـــ الحجر: 97 ـــ 99.
[2] ـــ فاطر: 10.
[3] ـــ النور: 55.

الكبائر إذ يدخل في باب الشّرك، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ ﴾[1] . ومع أنّ القرآن قد خصّ أماكن معيّنة، وأزمنة محدّدة بشيء من الخصوصيّة، فإنّ مفهومه جاء محرّرا للعبادة من قيود المكان والزّمان: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾ ﴾[2].

ومن خصائص العبادة في المفهوم القرآني: التّيسير ورفع الحرج، ومن أظهر الأمثلة على ذلك وأبسطها قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾ ﴾[3] ، بل إنّ المشقة تجلب التّيسير، فقد شرع الله كثيرا من الرّخص كجواز الفطر في نهار رمضان وتقصير الصّلاة وجمعها وغير ذلك، قال الله تعالى:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ ﴾[4]. وسماحة الإسلام لا ريب فيها، وفي الحديث قال النّبيُّ ﷺ:«أحبُّ الأديان إلى الله الحنيفيّة السّمحة»[5]. وقال ﷺ: «إنّي أُرسلت بحنيفيّة سمحة».[1]

---

[1] ـــ البقرة:186.

[2] ـــ البقرة:115.

[3] ـــ المائدة: 6.

[4] ـــ البقرى:185.

[5] ـــ أخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً، كتاب الإيمان، باب الدين يسر وقول النبيﷺ (أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة) ص 12، وأخرجه الإمام أحمد في المسند 326/1، وحسَّن إسناده الحافظ ابن حجر (الفتح 94/1)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة برقم 881).

3.1.2 الاستشراق والمرجعيّة التّشريعيّة في القرآن.

يرى بعض الدّارسين أنّ كتابات المستشرقين حول التّشريع الإسلامي، إذا ما قورنت بغيرها من مجالات البحث والكتابة، فإنّها لا تكاد تمثّل شيئا ذا بال،[2] غير أنّ دراساهم المتعلّقة بالقرآن الكريم لا تخلو من الإشارة إلى مرجعيّات التّشريعات الّتي جاء بها كتاب الله، وقد تبيّن بالبحث أنّ مصادر التّشريع عند المستشرقين تنحصر في ثلاثة أنواع: يتمثّل النّوع الأوّل في القرآن الكريم والسّنّة، بالإضافة إلى الإجماع والقياس، ويطلقون عليها المصادر الرّئيسيّة أو الأصليّة، بينما يندرج تحت النّوع الثّاني كلٌّ من الاستحسان والاستصلاح أو المصالح المرسلة، ويسمّون هذا النّوع المصادر المكمِّلة أو التّابعة. أمّا النّوع الثّالث فيشمل العرف وما قام به الخلفاء من أعمال، وما أصدره القضاة من أحكام، وما أفتى به الفقهاء، وما وصل إليه رجال الدّولة الإسلاميّة من اجتهادات.[3]

إنّ الرّأي القائل بقلّة اعتناء المستشرقين بالجانب التّشريعي، لا يمكن أن يُفهم منه عدم اكتراثهم بهذا الجانب المهمّ من الجوانب الّتي عُني بها القرآن الكريم، إنّما هو التّفاوت في درجة الاهتمام بين المضامين القرآنيّة، فلو تصفّح الباحث جزءا من كتابات المستشرقين الفرنسيّين فقط، لَلَفَتَ انتباهه الكمُّ الهائل من البحوث والدّراسات المتعلّقة بهذا الجانب؛ فقد كتب بيلن(1817 ـــ 1877) عن الجهاد والزّكاة والتّشاريع الإسلاميّة[4] ونقّح دي مينار(1827 ـــ 1908) ترجمة كتاب

---

1 ـــ أخرجه الإمام أحمد في المسند 116/6، وقال عنه محقق المسند الشيخ الأرناؤوط: حديث قوي، وهذا سند حسن. المسند 349/41 برقم 24855.

2 ـــ يُنظر: النّشمي، عجيل جاسم. المستشرقون ومصادر التّشريع الإسلامي. ط1، 1984المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 25.

3 ـــ النّشمي. ص 25.

4 ـــ العقيقي، نجيب. المستشرقون. ج1، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 188.

مجموعة شرائع تتعلّق بالمسلمين الّتي كان كاري(1887 ــ 1957) يعدّها للطّبع،[1] كما أصدر الأحكام السّلطانيّة سنة 1901، وألّف سالمون(ت 1907) في قانون العرف، وقانون الالتجاء،[2] كما نشر الكونت أوستروروج كتابا بعنوان: النّظم السّياسيّة؛ شرح فيه قسما من الأحكام السّلطانيّة للماوردي،[3] كما كتب لوسياني(1851 ــ 1932) عن البيوع وغيرها باعتباره رجلا متخصّصا في القانون،[4] وقد أصدر هيار كليمان(1854 ــ 1927) دراسة في مجلة العالم الإسلامي حول حقوق الحرب سنة 1907.[5] وكتب ميشو بيللر عن الضّريبة والقانون الإسلامي في المغرب سنة 1910.[6] كما نشر لو شاتيليه (ت 1926) دراسة في مجلة العالم الإسلامي حول السّياسة الإسلاميّة سنة 1910.[7] كما كتب جودفروي عن أصل العدالة الإسلاميّة سنة 1939، وكان هنري برونو(1888 ــ 1948) قد كتب عن النّظام المالي في الإسلام سنة 1913[8] كما نشر بل أوكتاف (1889 ــ 1947) في المجلّة الجزائريّة سنة 1934 دراسة عن واقعيّة القانون الإسلامي،[9] وكان لليون بيرشه (1889 ــ 1955) مساهمة مع غيره حيث نشر في المجلّة الجزائريّة سنة 1937 مقالا حول قانون العقوبات في الإسلام،[10] وكتب لوبينياك (1892 ــ 1946) عن تقسيم التّركة في الإسلام،[11] وأسهم جوانفيل

[1] ــ العقيقي، نجيب. المستشرقون. ص 195.

[2] ــ العقيقي، ص 198.

[3] ــ العقيقي، ص 207.

[4] ــ المرجع السّابق، ص 210.

[5] ــ م ن، ص 213.

[6] ــ م ن، ص 221.

[7] ــ م ن، ص 227.

[8] ــ م ن، ص 270.

[9] ــ م ن، ص 284.

[10] ــ م ن، ص 285.

[11] ــ م ن، ص 288.

لابان (1905 ــ) في ذلك بالحديث عن نظريّة المخاطرة في الشّرع الإسلامي، وإدراك القاصر في الشّرع الإسلامي،[1] أمّا كلود كاهين (1909 ــ) فقد كتب الجديد عن الحدود في الإسلام في العصر الوسيط سنة 1959،[2] كما شارك بِرْجِه فاشون بدراسة عَنْوَنَها ببحث القانون الإسلامي دينا وعرفا، ونشرها في المجلّة الجزائريّة سنة 1931.[3]

وبهذا العرض لبعض الكتابات المتعلّقة بالجانب التّشريعي، يتّضح أنّ هذا المجال لم يكن بمنأى عن الدّراسات الاستشراقيّة، غير أنّه لم يرق إلى درجة الاهتمام الّتي بلغلتها موضوعات أخرى، ولعلّ السّبب في ذلك يعود إلى الصّعوبة الّتي واجهها الأوروبيّون في التّمييز بين القانون والدّين فيما ألّفه كبار رجال الفكر في الإسلام، ولا سيّما في الفقه وأصوله، ذلك لأنّ الإسلام لا يعترف بالانفصال بين الجانبين.[4]

وإذا عدنا إلى الاستشراق الفرنسي، فنجد جاك بيرك في حديثه عن التّشريع القرآني يشير إلى ما سمّاه "المعيار" باعتباره القاعدة الّتي تنتظم حياة الفرد والجماعة، وتخضع لها أحكام السّلطان، ذلك لأنّ المعياريّة الدّينيّة تقوم على أساس الأوامر الرّبانيّة، ووفق مبدإٍ منصوص يمثّل المعيار المركزي الّذي تصدر عنه بقيّة المعايير، ثمّ شرع في الحديث عن مصطلح "الشّرع" باعتباره الأسّ الّذي تنشأ عنه "الشّريعة" و"التّشريع"، وقد حاول الرّبط بين كلمتي"شرع" و"وصّى/ أوصى" كونهما يدوران في محور المعياريّة نفسه،[5] وقد استشهد في الجمع بينها بقوله تعالى:﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ

1 ــ م ن، ص 323.

2 ــ م ن، ص 343.

3 ــ م ن، ص 362.

4 ــ يُنظر: بيجوفيتش، علي عزّت. الإسلام بين الشّرق والغرب. ط 2، تر: محمّد يوسف عدس، دار النّشر للجامعات مصر، 1997، ص 334.

5 ــ يُنظر: جاك، بيرك. القرآن وعلم القراءة. تر: منذر عياشي، ط1، دار التّنوير، بيروت، 1996، ص 76-79.

﴿الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَالَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ...(١٣)﴾[1*]

يتحدّث جاك بيرك عن طرق التّعبير في القرآن الكريم، ويذكر منها الطّريقة الطّبيعيّة، والأخرويّة، والغنائيّة، وغيرها.[2]ويقول:« وإذا تأمّلنا، فسنجد أنّ الطّريقة القانونيّة ليست هيّ الأكثر حضورا.»[3] يقرّر ذلك بناءً على ما ذهب إليه ابن العربي في "أحكام القرآن" « فإذا أحصينا مثلا700 آية كونيّة، فثمّة فقيه من العصور السّالفة هو محمّد عبد الله بن العربيّ، لم يحص، بحسب أكثر الآراء الّتي يذكرها في كتابه "أحكام القرآن" سوى عدد من المعايير يتراح من 200 إلى 500.»[4] وأمام هذه النّسبة الضّئيلة الّتي تمثّلها الأساليب القانونيّة ضمن المضمون القرآني، يلجأ بيرك إلى المقارنة، فيقول:« وفي مقابل هذا، كم معيارا يرصف العهد القديم بين طيّاته؟. إذا أحصينا فسنجد الرّقم 613. وكم معيارا يتضمّن دستور الحقوق في القانون الرّوماني؟. إذا أحصينا فسنجد الرّقم 2414. إنّه تفوّت مدهش.»[5].

إنّ دهشة بيرك من قلّة المادّة القانونيّة في النّص القرآني وليدة مرجعيّته الفكريّة، حيث يعود في كلّ مرّة إلى موروثه الدّيني أو الفكري، ليحاول قراءة الحالة محلّ الدّراسة من منظور غربي، ومع ذلك فإنّه يستدرك كما هو شأنه في كثير من الحالات، فيقول:«إنّ هذه الشّحاحة ليست مصادفة. إنّها إذا كانت كذلك، فذلك لأنّ القرآن يوجّه دعوة واسعة إلى المبادرة الشّرعيّة للمؤمن، أو على الأقل إلى هيئة

---

[1] ــ الشّورى:13.

[*] ملاحظة: المؤلّف عندما كتب الآية أسقط (لكم)، وقد أشار المترجم إلى ذلك، غير أنّه رقّم الآية بالرّقم (23) بينما الصّواب أنّ رقمها (13) كما أشار المؤلّف:Relire le Coran, p82

[2] ــ يُنظر: جاك، بيرك. القرآن وعلم القراءة. ص 84-85.

[3] ــ ن م، ص 94.

[4] ــ نفسه.

[5] ــ نفسه.

القضاء الاستشاريّة. وإنّه لنداء يجب أن لا يكون الجواب عليه سوى المبادرة والحريّة، ولكي نقول كلّ شيء، إنّه "الاجتهاد" و"التّجديد"»[1] يقرّر هذه الحقيقة لكنّه لا يثمّنها إلاّ في إطارها التّاريخي، فهو لا يؤمن بالاستمراريّة الاجتهاديّة، ولا يعترف بإمكانيّة الفكر الإسلامي التّجديدي، إذ يصرّح « ولكنّنا نتأخّر واقفين على ندم من غير جدوى.»[2]

يحاول بيرك حدّ النّظام التّشريعي كما جاء به القرآن الكريم، فيراه باقيا على أصله كما ورد من مصدره، لم يخالطه تحريف عند تلقّيه، ولم يغلب عليه تغيير في تنفيذه، فيقول:« يمثّل القانون بالنّسبة إلى التّشريع الإسلامي إسقاطا للمطلق، وإنّ تطبيقه ليُعَدُّ جزءًا من الطّاعة لهذا المطلق. وإنّ كلّ أمر ليمرّ ما بين الحقّ والصّدق، أي ما بين الحقيقة وروح الحقيقة. وإنّ هذا ليدخل في السّلوك الحسن، والّذي هو نفسه يُعَدُّ سلوكا للمطابقة مع النّماذج السّليمة الّتي أنشأها الرّسل، وأكّدها القدماء من السّلف الصّالح.»[3] وكأنّه يردّد مقولة مونتيه:« إنّ حكمة القرآن قد حافظت على التّقاليد القديمة بالجزيرة كتعدّد الزّوجات والرّقّ، لكن مع تحديد الأولى وتلطيف الثّانية.»[4] فالنّماذج الصّحيحة الّتي خلّفها الرّسل، وتحقّقت في حياة السّلف الّذي تبنّى المعايير المحدِّدة لملامح الشّخصيّة الملتزمة لم تجحدها الأجيال المتتاليّة، « وإنّها لا تزال إلى يومنا هذا موضع تقدير عند المسلمين، والكلمات المعبّرة عنها تُظهِر الوفاء للنّموذج، ومن ذلك مثلا:"توفيق"، "اقتداء"/ "أُسوة"/ إلى آخره.»[5] فالتّشريع القرآني ما هو إلاّ امتداد لتلك الرّسالة الرّبانيّة الّتي جاء بها الرّسل، يقتضي تطبيقه تعهّدا معنويّا وارتباطا روحيّا والتزاما سلوكيّا.

---

[1] ــ السّابق.

[2] ــ نفسه.

[3] ــ نفسه.

[4] _ E .Montet, Mahomet le coran, p22.

[5] ــ القرآن وعلم القراءة. ص 94.

ما ذهب إليه جاك بيرك لا يبتعد عن المقاربة المعهودة عند العلماء المسلمين، في اعتبار القرآن امتدادا طبيعيّا للوحي الإلهي الّذي خصّ الله به رسله، غير أنّ الملاحظ على الخطاب الاستشراقي، في كثير من مقارباته، ربطه المضمون القرآني ربطا عضويّا بالنّصرانيّة، بالرّغم ممّا لحقها من تحريف، فكثيرا ما تقرأ:« كلّ ما في القرآن يمسّ النّصرانيّة من بعيد أو قريب»[1] وتطالع:« إنّ الرّاهب سيرجيوس أملى على محمّد مادّة القرآن العضويّة كلّها».[2] ويتردّد عليك قولهم:« ينبغي أن يُعتبَر القرآن عملا شخصيّا حقيقيّا لمحمّد»[3]، وقد لا يقنعهم شاهد من التّاريخ، ولا دليل من علم، ولا برهان من تجربة، ما لم يخرج من رحم الاستشراق مَن يقول ما قاله بوسكي:« إنّ الرّجل الفذّ الّذي سنتكلّم عنه هو عندهم ليس مؤلّفا، ولكنّه مبعوث من الله لتبليغ رسالته إلى العالم؛ فالله وحده هو المؤلّف وليس محمّد.»[4] أو ما ردّده كزيمرسكي:« إنّ النّصّ القرآني يظهر بمظهر لاهوتي كأنّه كلام الله، وأنّ محمّدا ما هو إلاّ راو لهذا النّصّ، ولا كتاب من التّوراة يظهر لنا بمظهره، وهذا كافٍ لإعطاء القرآن أصالة لافتة».[5]

إنّ فرادة القرآن وجدّته لا تعني انفصاله عمّا سبقه من الوحي الّذي خصّ الله به رسله، وإنّما يُقصد بها تميّزه بجمع محاسن الكتب السّابقة، فهو خلاصة النّبوّات وصفوة الرّسالات، فقد « علّم الله آدم الوجهة الجيّدة بكيفيّة نحن نجهلها، كما علّمها ذرّيّته من بعده عن طريق الوحيّ الّذي نقله إليهم الأنبياء: سنتتبّع تاريخ هؤلاء ... بعد التّوراة والإنجيل الّذَيْن حرّفهما اليهود والنّصارى، فالقرآن هو الشّكل النّهائيّ للقانون الإلهيّ.»[6] الّذي كان مرتبطا بالواقع المعيش، يترل حسب الوقائع والأحداث تيسيرا للفهم، إنّ «الله قد أوحاه منجّما من أجل تيسير فهمه على النّاس، لقد أعاد

---

[1] - Tor Andrae ,Les Origines de l'Islam et le Christianisme , p 201.
[2] - Blacher ,R Le probleme de mahomet, p 31.
[3] - H . Lammens , L'Islam croyances et institutions , p 49.
[4] - Kasimirski , Coran, Tome1 , Introduction et Notes de G. H. Bousquet, p9.
[5] - Kasimirski, p18.
[6] - M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet p 297.

وصايا الكتابين الآخرَيْن، ومنح محمّدا الحلول للصّعوبات الطّارئة الّتي أرهقته، ثمّ تحوّل ذلك إلى قانون دائم للطّائفة المسلمة.»[1] فإن جاء بما جاءت به التّوراة والإنجيل، إلاّ أنّه أتى ليعالج المشقّات الّتي أنقضت كاهل النّبيّ ﷺ، على وجه الخصوص، ويضع الحلول لمشاكل الجماعة المسلمة على وجه العموم.

وإذا انتقلنا إلى مستشرق فرنسي آخر، نجد أندريه ميكال يحاول تفسير نشوء الحكم الإسلامي بناء على الجدليّة المادّية، فيحصر ظهور النّموذج التّشريعي القرآني في مرحلة « كان فيها المجتمع العربيّ التّقليديّ يتحوّل، وبالضّبط في المدن الّتي تطوّرت فيها طبقة الحرفيّين والعبيد المستغلّة من طرف طبقة كبار التّجار، والّتي تمتلك إحساسا بالتّناقض الموجود بين النّظام الرّسميّ للقيم، وواقع الفروق الاجتماعيّة الّتي ازدادت حدّتها باتّساع الظّاهرة النّقديّة.»[2] ولم يكتف أندريه ميكال بتحليل الواقع الاجتماعي، للبرهنة على أنّ الظّاهرة القرآنيّة ضرورة حياتيّة تطلّبتها أوضاع النّاس، حيث تمثّل هذه الوضعيّة ضغطا اجتماعيّا، « فرغم هذا الضّغط الموجود فإنّه لا يفسّر وحده نجاح محمّد...»[3] لقد ركّز على التّأثير الاقتصادي باعتباره حتميّة معيشيّة كانت ــ حسب رأيه ــ وراء صدور تشريعات تنظّم الأتاوى وتوجب الجزية، وتقنّن الغزو، « هنا تتدخّل، وبشكل أساسيّ، الثّوابت والأنظمة الاقتصاديّة الصّحراويّة، أي إنّ نظام القوافل الموضوع برعاية تجّار المدن أقرّ استعمال ضريبة للحماية لصالح البدو، وقضت على حاجتهم للغزو...ولكنّ استعمال الغزو بقي موجودا خصوصا بين المجموعات، وقد أعطاه الإسلام بُعده التّوسّعي الجديد بتوجيه البدو نحو أراضٍ غنيّة، أي الواحات اليهوديّة في الدّاخل أوّلا، ثمّ الهلال الخصيب، وبعده إلى الشّرق والبحر المتوسّط»[1].

---

[1]- M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet P297.

[2] - Miquel, André. L'Islam et sa civilisation. 2edit, Armand colin, paris,1977,p45. ينظر: شايب، لخضر.نبوّة محمّد في الفكر الاستشراقي.

[3] -- Ibid.

[1] -- Ibid.

المتوسّط»[1]. فما تلك المبادئ الّتي جاء بها القرآن من قوانين تجاريّة، وأحكام جهاديّة إلاّ حتميّة اجتماعيّة ــ اقتصاديّة، أفرزتها الضّرورة الحياتيّة.

لقد دأب كثير من المستشرقين على التّحليل التّاريخي لنشوء التّشريع القرآني، معتقدين أنّ الحاجة الاجتماعية، والضّرورة الاقتصاديّة، كانتا وراء المرحليّة الّتي مرّ بها ظهور القانون الإسلامي الشّامل، « وكثيرا ما يُذاع أنّ محمداً بيَّنَ في المرحلة الأولى من دعوته أفكارَ الإسلام العقيديه الأساسيّة، ثمّ بسط في زمن لاحق طرقَ العبادة وإقامة الشّعائر، والتّشريعَ الاجتماعي والجزائي، وجماعَ الشّريعة القرآنية الّتي قام عليها الإسلام في أوائل عهده.»[2] وقد كان للهجرة دورها الأساس في إخراج الدّعوة الّتي جاء بها القرآن من محيط ضيّق إلى أفق ممتدّة، « وبعد أن كانت دعوته عربيّة بشكل أساسيّ في مكّة، غدت عالميّة الطّابع في المدينة.»[3] ومع اعتماد الدّارسين الغربيّين على التّفسير التّاريخي لمضمون الدّعوة الإسلاميّة، فإنّهم لم يصلوا إلاّ إلى نتائج جزئيّة، لتبنّيهم فكرة تشطير الوحي القرآني إلى شكلين أحدهما عقدي، والآخر سلوكي، « وقد أكّد النّقد التّاريخي هذا التّكهّن بصورة جزئيّة على صعيد تسلسل الأحداث بمفهومه الدّقيق غير أنّ المسلم يعلّل الوقائع بشكل مغاير. فليس للتّتريل بالفعل في نظره مظهران، مظهر ديني وآخر اجتماعي سياسيّ.»[4] إنّ المسلم يعتبر ما دعا إليه القرآن كلاّ متكاملا مقدّماً بشكله الإجمالي. يقول بيجوفيتش:« إنّ قوانين المجتمع الحقيقيّة هي تلك القوانين الّتي ــ بجانب التّهديد بالعقاب ــ تُلزِم ضمير المواطنين أيضا.»[5]

[1] -- Ibid.

[2]ــ مارسيل بوازار : إنسانية الإسلام ، ص 45-46.

[3] ــ نفسه.

[4] ــ نفسه.

[5]ــ بيجوفيتش، علي عزّت.الإسلام بين الشّرق والغرب، ص 332.

لقد أكّد بوازار أنّ الإسلام قد اعتمد في بداياته التّروي والإقناع، وذهب إلى أنّه ما كان للقوانين التّشريعية أن تستتبّ إلاّ حين تكوّن جنين مجتمع متماسك وبذلك يكون هذا المجتمع قد نشأ منطقيّاً ليمارس شؤونه في الحياة الدّنيا، بعدما امتلأت قلوب أفراده بما جاء به التّبشير بالحياة الأخرى. ففي مكّة، والقرآن يعِدّ الأفراد للمستقبل، لم يجدهم في حاجة إلى تشريع، بل أحوج ما كانوا في حاجة إليه ــ وهم بعدُ أقليّة مضطهَدة ــ الخُلُق. أمّا بالمدينة فقد تمكّن الإسلام أن يؤسّس بالأفراد الّذين سبق إعدادهم عن طريق الدّين[1] « مجتمعاً قائماً على المساواة والتّعاون وتبادل المنافع ومزوّداً نظم أوحى بها من الله أو مستلهمة من نور هدايته.»[2] وهذه المرحليّة الّتي سلكها الإسلام في التّأسيس لمدنيّة مغايرة، لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّه مجزّء، « ولا يقلّل هذا التّسلسل الزّمني للأحداث الّذي يرسم مسار ولادة المجتمع الإسلامي من طابع الدّين الشّمولي، بل هو على العكس يعظّم من شأنه».[3]

إنّ الشّموليّة الّتي تحدّث عنها بوازار هيّ خاصيّة من خصائص الإسلام، والمضمون التّشريعي للقرآن الكريم شاهد على هذه الصّفة، وهو دليل قائم إلى يوم النّاس هذا على ذلك، « ويبقى القانون الإسلامي في أيامنا أحد الأنظمة القانونيّة الكبرى لأنّه ينظّم العلاقات بين حوالي سبعمائة مليون نسمة. ويستلهم لإنشاء القواعد الدّستوريّة في عدّة بلدان. وتكبح القناعة الدّينيّة جماح الوسط الاجتماعي برمّته.»[4] وهو يمثّل المحرّك الّذي يستقطب به السّاسة عامّة النّاس، « والتّصوّر الّذي يفرضه التّزيل ماثل بشكل خاصّ في الجماهير الشّعبيّة الّتي تزداد أهميّتها السّياسيّة في

[1] ــ يُنظر: مارسيل بوازار : إنسانية الإسلام ، ص 45-46.
[2] ــ ن م ، ص 45-46.
[3] ــ نفسه، ص 45-46.
[4] ــ نفسه، ص 426.

موازاة تطوّر بعض الصّيغ الدّيمقراطيّة.»[1] ممّا يدعّم قابلية القانون الإسلامي للتّطبيق، ويؤكّد مرونته وطاوعيته.

لقد نظر بعضهم إلى القرآن الكريم في علاقته بالتّشريع نظرة جزئيّة، وتمّ التّعليق عن هذه العلاقة بحديث مقتضب، كما فعل لويس مايو في كتابه "مدخل لدراسة القانون الإسلامي" فقد اعتبر القرآن مصدرا ضيّقا للشّريعة الإسلاميّة، ولجأ كما لجأ جاك بيرك إلى الإحصاء، فوجد ستمائة آية فقط تمثّل الفلك الّذي تدور فيه القواعد القانونيّة،[2] وفي اللّجوء إلى هذا التّعداد للبرهنة على شحّ المادة التّشريعيّة دليل على عدم فهم طبيعة القرآن باعتبار وحيا إلهيّا يمثّل المبادئ العامّة، ذلك «أنّ القرآن بالنّسبة لدستور الدّولة، هو الإطار، فيه المبادئ، و به الرّوح والمقاصد والضّوابط والغايات، وليس هو نصّ الدّستور وذات موادّه وعين قوانينه...فوجود القرآن لا يغني، في نظام الدّولة، عن الدّستور الّذي يضبط القواعد وينظّم الحقوق ويحكم العلاقات ويصوغ جميع ذلك في صياغة دستوريّة محكمة الدّلالة بيّنة الحدود.»[3] وفي الاستناد على مثل العدّ شاهد على عدم استشفاف حقيقة القرآن الّذي يعتمد الإيجاز، ويبتعد عن الإسهاب والتّطويل،« ولله في إجمال الأحكام في هذا العدد القليل من الآيات حكمة ساميّة، فهو سبحانه يريد ألا يهمل النّاس عقولهم وقد حثّهم على التّفكير والتّذكير، فقال: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾[4]﴿ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾[5]﴿ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾ ﴾[6] فلو بيّن

---

[1] ــ نفسه.

[2]-voir :Louis Milliot, Introduction à l'étude du droit Musulman, Recueil Sirey, Paris, 1953, p106.نقلا عن: الحاج، ساسي سالم. نقد الخطاب الاستشراقي. ج2، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002، ص 213.

[3] ــ عمارة، محمّد. الإسلام وحقوق الإنسان. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، ص131.

[4] ــ البقرة:44 ــ 86. آل عمران:56. الأنعام:32. الأعراف:169. يونس:16. هود:51. يوسف:109. الأنبياء:10 ــ 67. المؤمنون:80. القصص:60. الصّافات:132.

[5] ــ الأنعام :50.

[6] ــ يونس:3. هود:24 ــ 30. النّحل:17. المؤمنون:85. الصّافّات:155. الجاثية:23.

سبحانه الجزئيات لعطّلوا عقولهم وكان حرجا عليهم، أمّا ترك هذه الجزئيات لاجتهادهم ففيه إجلال للعقل وحفز إلى الاجتهاد وتخفيف ورحمة.»[1]

إنّ النّظرة التّجزيئيّة للمضمون القرآني نظرة عرجاء، لا يستقيم معها التّقييم السّليم لما جاء به هذا الكتاب، خصوصا إذا علمنا أنّ «القانون ـــ من النّاحيّة التّاريخيّة ـــ ظاهرة تعبّر عن مرحلة ناضجة من الحياة الثّقافيّة. فهو يظهر في وقت تتوازن فيه الطّموحات الدّينيّة والاجتماعيّة للنّاس. أي في وقت لا تزال فيه المشاعر الدّينيّة قويّة وقادرة على التّأثير في حياة النّاس، ولكنّها مشاعر محدّدة بأسباب عقلانيّة نفعيّة لحضارة تزحف على الأبواب. فبجانب الإنسان الّذي تأكّدت قيمته من خلال الدّين يبرز المجتمع أيضا كواقع مستقلّ. في هذه اللّحظة يصبح الإنسان والمجتمع قيمتين متساويتين. وتوازنهما (التّوازن الإسلامي) شرط لإقامة وتطوير نظام قانوني كامل.»[2] فلا انفصام بين الفرد والمجتمع، ولا انفصال بين العقيدة والتّشريع.

إنّ التّشريع القرآنيّ لما يحتويه من مبادئ ساميّة، تتميّز بالأصالة في المصدر، وتتّسم بالثّبات في الأهداف والغايات، وتتّصف بالمرونة في التّطبيق، لدليل آخر على ما ذهب إليه بعض المستشرقين من الطّعن في مصدريّة القرآن مردود، يقول المستشرق الألماني ماكس مايرهوف:« أراد بعضهم أن يرى في محمّد رجلاً مصاباً بمرض عصبيّ أو بداء الصّرع، ولكنّ تاريخ حياته من أوّله إلى آخره، ليس فيه شيء يدلّ على هذا، كما أنّ ما قام به فيما بعد من التّشريع والإدارة يناقض هذا القول»[3]. ولكنّ ذلك

[1] ـــ جاد المولى، سليمان، مجلّة كنوز الفرقان. الاتّحاد العام لجماعة القرّاء، العددان 3 و4، ديسمبر 1949، يناير 1950، ص 44.

[2] ـــ بيجوفيتش، علي عزّت.الإسلام بين الشّرق والغرب، ص 333.

[3] ـــ ينظر: الإسلام والرسول في نظر منصفي الشرق والغرب، أحمد بوطامي، ص (62).نقلا عن: السقار، منقذ بن محمود. تتريه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين. رابطة العالم الإسلامي، ص166.

يتطلّب من الباحث الإطّلاع الجيّد عل تفاصيل حياة النّبيّﷺ، فإن فعل ذلك فإنّه واجد فيه الدّليل على صدق محمّدﷺ، وصحّة القرآن، « وليس يزعم أحد اليوم أنّ محمداً راح يزوّر ديناً، وأنّه كاذب في دعواه، أفّاك في دعوته إذا عرف محمّدا ودرس سيرته، وأشرف على ما يتمتّع به دينه من تشريعات تصلح أن تظلّ مع الزّمن مهما طال». [1]

قد يكون السّبب فيما وقع فيه بعض الدّارسين من أخطاء، وهم يصفون المضمون القرآني، ناتجا عن نقص في المعطيات، أو حاصلا بسبب سطحيّة الفهم، « وكلّ من يكتب عن محمّد ودينه ما لا يجوز، فإنّما هو من قلّة التّدبّر وضعف الاطّلاع»، [2] غير أنّ ذلك لا يمنع من كون بعض الشّبهات الّتي أثارها المستشرقون، كانت وليدة نيّة مبيّتة، وإصرار مسبق، انطلاقا من مرجعيّة فكريّة ـــ دينيّة، وفي هذا الصّدد، يقول لوبون:« إنّنا لسنا مفكّرين أحرارا في بعض الموضوعات، والمرء عندنا ذو شخصيّتين: الشّخصيّة العصريّة الّتي كوّنتها الدّراسات الخاصّة والبيئة الخلقيّة والثّقافيّة، والشّخصيّة اللاشعوريّة الّتي استقرّت وتبلورت بفعل الماضي الطّويل وتأثير الأجداد والسّلف.. وهكذا فإنّ أوهامنا الموروثة والمستقرّة في اللاّوعي عن الإسلام والمسلمين قد تراكمت عبر قرون كثيرة وصارت جزءا من مزاجنا وطبيعة متأصّلة فينا». [3] فالأمزجة هي الّتي تكتب، مخلِصة للماضي التّليد الّذي استقرّ في اللاّشعور، وصار يحرّك العقول، ويحرّر الأفكار.

4.1.2 الاستشراق والمضمون القصصي في القرآن.

[1] ـــ ديسون : الحياة و الشرائع. الرسول في الدّراسات الاستشراقيّة المنصفة، ص 165.

[2] ـــ ن م، ن ص.

[3] ـــ فوزي، فاروق عمر.الاستشراق والتاريخ. ط1، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، 1998، ص65.

إنّ منهج «الأثر والتأثر» الّذي سبقت الإشارة إليه، في الباب الأوّل، لَيُعَدُّ نزعة فكريّة تغذّي منهجا دراسيّا، يتبنّاه عدد من المستشرقين الّذين ألفوا نسبة كلّ مادّة من الموادّ الّتي جاء بها القرآن الكريم، بعد تفكيكها، إلى اليهودية والنّصرانيّة، وقد ذهب بعض الباحثين إلى «أنّ الأحكام التّعسفيّة المرتبطة بهذا المنهج تكون حاضرة في كتابات المستشرقين كلّما وُجد تشابه بين الموضوعات القرآنية والموضوعات المبثوثة في الإنجيل أو التّوراة.»[1]، وعليه فالقصص القرآني يكون ـــ حسب زعمهم ـــ مستمَدّا من المصادر اليهوديّة والنّصرانيّة. يقول بلاشير: « إنّ التّأثير النّصراني كان واضحاً في السّور المكيّة الأولى؛ إذ كثيرا ما تكشف مقارنة بالنّصوص غير الرّسميّة كإنجيل الطّفولة الّذي كان سائداً في ذلك العهد عن شبه قويّ»[2]. وقد أصدر أندري شوراكي ترجمة لمعاني القرآن احتفظ فيها بالأصول العربية لبعض الألفاظ من غير ترجمة؛ إمعاناً منه في بيان أصلها العبراني كما يزعم[3].

لقد وجد المستشرقون في قصص الأنبياء وسيرهم مجالا يدّعون من خلاله أنّ القرآن أُخِذ من العهدين القديم والجديد، لما يجدون من تشابه مزعوم بين هذين الكتابين والقرآن الكريم، متجاهلين التّباين الواضح في الأسس الّتي قامت عليها هذه القصص، وما شابها من تحريف في الكتب السّابقة، من جهة، وما يحيط بها من جلال في القرآن الكريم الّذي قصّ قصصهم بأليق ما يكون بهم: طهارةً، ونقاءً، وعدلاً وصدقاً، واستقامةً، وعزماً.[4] وقد أورد بركلمان عناوين لبعض الموضوعات المتعلّقة بقصص القرآن، وهي كما يأتي:

---

1 ـــ عزوزي، حسن. مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم :الثلاثاء 1427/10/16هـ، الموافق 2006/11/7م في بحث مقدّم لندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، ص 21 وما بعدها.

2- R,Blachère: Le problème de Mohomet ,PUF –Paris 1952 P 42.

3- Le Coran: L'Appel, traduction de André Chouraqui, ed Robert Laffont – Paris 1991.
يُنظر: حسن عزوزي. ص 21 وما بعدها.

4 ـــ محمد السّيد راضي جبريل. مصدر القرآن الكريم في رأي المستشرقين (عرض ودراسة ونقد) /1427/10هـ، 2006/11م في بحث مقدّم لندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، ص66.

ــ «عناصر من الهجادة في قصص القرآن» بقلم سجبار، سنة 1907.

ــ « طابع الإنجيل في القرآن»، بقلم وولكر، وتمّ نشره سنة 1931.

ــ «مصادر القصص الإسلاميّة في القرآن وقصص الأنبياء» بقلم سيدرسكي، 1932.[1]

ــ «القصص الكتابيّة في القرآن» بقلم سباير، سنة 1939.[2]

وقد تخصّص المستشرق المجري بيرنات هيللر(1858 ــ 1943) في جزء من القصص القرآني، فنشر في مجلّة الفصول اليهوديّة:[3]

ــ « قصّة أهل الكهف» سنة 1907.

ــ « حكايات وأبطال يهود في القصص الإسلامي» ما بين 1922 ــ 1928.

ــ « عناصر يهوديّة في مصطلحات القرآن الدّينيّة» سنة 1928.

ــ « قصّة التّوراة في الإسلام» سنة 1934.

ــ أمّا « قصص القرآن» فنشره في مجلّة عالم الإسلام سنة 1934.

وقد خصّص جاك بيرك مبحثا للحديث عن العلاقة بين القرآن الكريم والكتب السّابقة، سمّاه:« تفنيد الأسطرة وعلم الوجود»*، حاول أنّ يثبت فيه أنّ القرآن قد استعان بالأساطير المتمثلة في قصص الأنبياء، من خلال تهيئة المعارف الأساسيّة

---

[1] ــ يُنظر: الصّغير، محمّد حسين علي، المستشرقون والدّراسات القرآنيّة. ط1، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات، بيروت، 1983، ص74 ــ 75.

[2] - J-Schapiro, Die haggadischen Elemente im erzoehlenden Teil des K. I, Leipzig 1907.
- J- Walker, Bible Character in Koran, Paisley 1931.
- D- Sidersky, Les origins des legends musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes ; Paris 1932.
- H ; Speier , Die bibl. Erzahlungen im Qor'an ; Grafenhainischen 1939.
ــ يُنظر: بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. تر: عبد الحليم النّجار، ط5، ج1، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص 143 ــ 144.

[3] ــ ــ يُنظر: العقيقي، نجيب. المستشرقون. ج3، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص43.

* - Démythologisation et ontologie

للأساطير الكتابيّة المتعلّقة بإبراهيم، ونوح، ويونس، وموسى، وتحويلها إلى حوارات ذات بصمة بسكولوجيّة متباينة ورائعة،[1] وعمله هذا يدخل في إطار اهتمام المستشرقين بقصص الأنبياء في القرآن الكريم الّذي أخذ مناحي عديدة، منها: عقد مقارنات لكثير من القصص القرآنيّة بما يقابلها في أسفار العهدين القديم والجديد.

لقد زعم تسدال وماسيه ولامنس وغيرهم من المستشرفين أنّ الإسلام، وبطبيعة الحال، القرآن الكريم قد تأثّر باليهوديّة، وقد استدلّوا على ذلك بالتّشابه في القصص، كقصص آدم، وإبراهيم، وسليمان، وموسى عليهم السّلام، وهاروت وماروت، بالإضافة إلى التّشابه في بعض القضايا الأخرى المتعلّقة بالعقيدة، والتّشريع، والأخلاق.[2] ويعود بنا البحث في كلّ مرّة إلى التّأكيد على وحدة المرجعيّة الفكريّة لمعظم المستشرقين، لذا نلاحظ أنّ ما ذهب إليه جاك بيرك وماسيه ولامنس وغيرهم من المستشرقين الفرنسيّين، ما هو إلاّ إعادة نسخ لما قيل من قبل على ألسنة كبار المستشرقين، فقد قال جولدزيهر: « لقد أفاد محمّد من تاريخ العهد القديم وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء ليذكّر على سبيل الإنذار والتمثيل بمصير الأمم السّالفة الذين سخروا من رسلهم ووقفوا في طريقهم»[3]، ولا يفوته أن يستطرد موضّحًا طريقة الاستفادة ممّا أخذه الرّسول ﷺ، بقوله: « إنّ محمدًا أخذ يجمع ما وجده في اتّصاله السّطحي أثناء رحلاته التّجاريّة مهما كانت طبيعة هذا الّذي وجده، ثمّ أفاد من دون أيّ تنظيم»[4]. أما المستشرق الهولندي فنسنك فيخرج بدائرة الإفادة عن حدود العهد القديم، للإدّعاء أنّ ما بشّر به النّبيّ مأخوذ ممّا عند اليهود والنّصارى، فيقول: « النّبيّ كان يُبَشّر بدين مستمدّ من اليهودية والنّصرانية، ومن ثمَّ كان يردّد

---

[1] -voir :Berque Jacques. En relisant le Coran , p784.

[2] ــ رضوان، عمر بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. ج1، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، د ت، ص 335.

[3] ــ جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 15، ويُنظر: ((مذاهب التفسير الإسلامي))، ص 75.

[4] ــ جولدتسهر، العقيدة والشريعة، ص 25.

قصص الأنبياء المذكورين في التّوراة والإنجيل، لينذر قومه بما حدث لمكذّبي الرّسل قبله، وليثبّت أتباعه القليلين من حوله»[1]. وهكذا تكون الرؤيا موحّدة في الخطاب الاستشراقي، في معظم ما أنتجته دراسات المستشرقين.

ولا نبرح هذا الموضع من البحث حتّى نشير إلى أنّ وحدة الرّؤيا الاستشراقيّة لم تتجسّد في الآراء الفرديّة، و لم تختصّ بها الأعمال الشّخصيّة فحسب، بل تبنّتها كثير من الأعمال الجماعيّة، أحيانا، على غرار الموسوعات الاستشراقيّة، فقد جاء في الموسوعة البريطانيّة:« كما أنّ الآيات القصصيّة موجزة ومقتضبة إلاّ أنّ قصص الأنبياء والأشخاص المذكورين في التّوراة ينوه عنها، وكما أنّ السّامعين والمخاطبين يعرفونها إلاّ أنّ الغاية من سرد القصص يعود إلى العبر الّتي تُستفاد منها وليس لمجرّد ذكر القصّة وإذا دقّقنا النّظر في بعض السّور القليلة نجد أنّها متشابهة جدّا في أسلوبها ومضمونها»[2]، وهذه الرؤيا لا يؤثّر فيها مرور الزّمن، بل يزيدها ترسيخا، وإن تغيّر الأسلوب، ففي دائرة المعارف البريطانيّة ورد في هذا الشّأن:«إنّ الدّارسين الغربيّين الّذين حلّلوا محتوى مختلف التّنزيلات، أظهروا أنّ معظم المادّة السّرديّة الّتي تخصّ الشّخصيات والأحداث القرآنيّة لا تختلف عن النّصّ الإنجيلي، وتبدو كأنّها جاءت من مصادر مسيحيّة، أو يهوديّة متأخّرة»،[3] وبالرّغم من أنّ عبارة (تبدو كأنّها) لا مكان لها في قاموس البحث العلمي المجرّد، إلاّ أنّ الخطاب الاستشراقي لم يجد عنها بدّا حيث عدّ جلّ المادّة السّردية في القرآن الكريم مطابقة للمحتوى الإنجيلي.

ولعلّ بعض المستشرقين قد استكثروا على النّبيّ ﷺ أن يستقي معارفه من الكتب السّابقة، ويطعّم بها ما سمّوه كتابه (القرآن)، فادّعوا أنّ الطريقة غير المباشرة

---

1 ـــ أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق. المنتدى الإسلامي، لندن 1411هـــ، ص 91.

2 ـــ قضايا قرآنيّة في الموسوعة البريطانيّة، ص 60. نقلا عن: آراء المستشرقين في القرآن وتفسيره، ص 602.

3 - The New Encyclopedia Britannica, Chicago – 1986, vol – 22, p 6.

(نقلا عن : الغزالي، مشتاق بشير.القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ط1، دار النّفائس، دمشق، 2008، ص 92.)

الّتي أخذ بها محمّدﷺ مادّة كتابه السّرديّة ــ في زعمهم ــ هيّ الّتي جعلت الغلط والخرافة تشوبان قصصه، وفي هذا الصّدد، يقول كليمان هوار:« والحجّة الرّئيسيّة على صدق رسالته هي قصص الأنبياء العبرانيّين الأقدمين المستقاة من الهاجاداه اليهوديّة والمتلقّاة شفويّا من اليهود الّذين كان يخالطهم. ولا غرو إذن أن تكون هذه القصص، الّتي اُستُقِيَتْ بطريق غير مباشر، مغلوطةً وخرافيّة.»[1] وقد حاول سيدرسكي[2]أنّ يثبت أنّ القصص القرآني يعود إلى مصادر يهوديّة ومسيحيّة، من خلال إحالة كلّ آية قرآنيّة تتناول جزءا من قصّة من القصص التّاليّة: خلق آدم، نزوله من الجنّة، قصّة إبراهيم، وقصّة يوسف، وقصّة عيسى، وقصص داوود وسليمان، إلى كتاب «الأغداة Aggadah» العبريّ وإلى الأناجيل المسيحيّة.

إنّ البحث العلمي المجرّد، والدّراسة العلميّة النّزيهة، ليؤدّيان بالباحث إلى الصّدع بالحق مهما خالف توجّهاته الفكريّة، وفي هذا الباب، قد نفى بعض المستشرقين أن يكون القصص القرآني مستعارا من الكتب السّابقة، بالرّغم من إبقاء القرآن على أسماء الأنبياء، وروايته سيرهم بالتّفصيل، « لقد احتفظ القرآن بأسماء بعض أنبياء التّوراة، وروى بالتّفصيل حقبا متعلّقة بهم. غير أنّ الرّوايّة الإسلاميّة تؤكّد بالإجماع أنّ الأمر لا يتعلّق بالاستعارة من كتب القدامى، ولكن كلّ ما يتعلّق بهؤلاء الأشخاص كان موحى به مباشرة إلى محمّد. ونقرأ ذلك عند تتبّعنا لقصّة نوح.»[3] ورأوا القصّة القرآنيّة نمطا سرديّا خاصّا، يتكرّر بروايات مختلفة من حيث الطّول والتفصيل، والغاية من المادّة المسرودة، يقول بيرسون:« هناك العديد من القصص قد كرّرت بروايات مختلفة في سورتين أو أكثر، وأنّ الرّوايات المتعدّدة للقصّة قد تختلف

---

[1] ــ السّابق، 148.

[2] ــ يُنظر: الحاج، ساسي سالم. نقد الخطاب الاستشراقي(الظّاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدّراسات الإسلاميّة). ج1، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002، ص 271.

[3] - D . Masson , Le Coran , p, LII.

ليس فقط في الطّول والتّفاصيل، ولكن أيضا في أهدافها وعلاقاتها بالرّوايات الأخرى»[1] وذلك حسب الغرض الّذي وردت من أجله القصّة.

وبعدما سردنا عددا من أقوال المستشرقين في القصص القرآني، لاسيّما الفرنسيّين منهم، ووجدنا أغلب الآراء تميل إلى اعتبار العناصر السّرديّة نُسَخا مشوّهة لما حفلت به كتب النّصارى واليهود، وبخاصّة المحرّفة منها، آنَ لنا أن نفسح المجال للبحث الإجابة عن تلك الادّعاءات، والرّدّ على تلك الشّبهات، وأنسب طريقة لهذا النّقد هي العودة إلى المادّة القرآنيّة ذاتها، فالقرآن قد تحدّى الطّاعنين بقوله تعالى:﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾[2] إنّ الآيتين الأخيرتين وعلى غرار آيتي [هود][3] و[الإسراء][4] قد تكرّر فيهما لفظ [مثل]. فهل المثلية تختص بالجانب الأدبي في القرآن دون غيره من الجوانب ؟

إنّ المثلية ليست مختصةً بجانب دون جانب، وإنّما هي ـــ عند التّدقيق والتّحقيق ـــ تعمّ جميع المناحي في كتاب الله « والواقع أنّ النّقاش في أنّ القرآن : معجز بأسلوبه، أو بمعانيه أو بقصصه، أو بإخباره عن المغيبات، أو بغير ذلك من وجوه، إنّما هو: نقاش لا يتمشّى مع الفكرة القرآنية الّتي هي في التماثل من جميع النّواحي.»[5] وعليه فورود القصص وجهٌ من وجوه الإعجاز الّذي تحدّى به القرآن خصومه.

[1] -Al-Kur'an , Encyclopédie de L'Islam , tome V , p.423.
(نقلا عن: نصري، أحمد.آراء المستشرقين الفرنسيّين في القرآن الكريم، ص 153)

[2] ـــ سورة البقرة، الآيتان:23 ، 24.

[3] ـــ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ هود: 13

[4] ـــ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾الإسراء:

[5] ـــ محمود، عبد الحليم. التّفكير الفلسفي في الإسلام ، مصدر سابق، ص 57.

أمّا ما ورد فيه من قصص السّابقين، فكانت غاية القرآن من سرده تهذيب النّفوس وتقويم السّلوك، واتّخاذ العبرة،« فإذا وعى القرآن قصص الأوّلين مع أنبيائهم وجدّد على النّاس ذكرها بعد ما طوت اللّيالي أصحابها فلكي يداوي عللا متشابهة...»[1] فذكر القرآن هذه القصص ليس مقتبَسا من حكايات الغابرين كما رووها، وغرضه ليس للتّسلية والتّرفيه، وإنّما هدفه أسمى من أغراض تلك الرّوايات وما اختلطت بها من خرافات. و:« القرآن الكريم ـــ وهو يحكي أنباء الأوّلين ـــ يحوّلها إلى دواء سائل هامّ ثمّ يسكب من قطراته على نفوس المعاندين، يبغي شفاءها دون نظر إلى تراخي القرون واختلاف المخاطَبين.»[2]، بل ومن غير استنساخ لما ورد عند الكتابيّين.

وبالرّغم من التّشابه في بعض مواضيع القصص، والتّطابق في بعض الأحداث، والتّماثل في بعض الجزئيات، والّذي يعود في الأساس إلى وحدة المصدر الّذي جاء منه الوحي، إلاّ أنّ القرآن الكريم قد حدّد موقفه من الكتب السّابقة، وقد تمثّل في:[3]

ـــ الهيمنة عليها، قال الله تعالى:﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾[4]

---

[1] ـــ الغزالي، محمّد.نظرات في القرآن، شركة الشّهاب للنشر والتّوزيع، الجزائر، د ت ، ص 111.

[2] ـــ م ن، ص112.

[3] ـــ يُنظر:عبد المحسن، محمّد عبد الرّاضي. ما ذا يريد الغرب من القرآن؟ ط1، مجلّة البيان، 2006، ص 116.

[4] ـــ المائدة: 48.

ـ أفضليته وكماله، قال الله تعالى: ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾ ﴾ [1] وتعود أفضليته إلى كماله من وجهين:

1 ـ عدم تفريطه في أيّ شيء، وتبيانه لكلّ شيء، قال الله تعالى: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴿٣٨﴾ ﴾ [2] وقال أيضا: ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ ﴾ [3]

2 ـ وضوح الغاية الّتي ينبغي أن يصبو إليها الإنسان، ليحقّق كمال الدّنيا والآخرة قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾ ﴾ [4].

إنّ قول المستشرقين: إنّ القرآن تكرار لقصص العهد القديم والجديد، قول متهافت ويمكن الإشارة إلى هذا التّهافت من أوجه عدّة، منها: الطّريقة الفنيّة الّتي يصوّر بها القرآن ما يسرده، فهي مختلفة اختلافا بيّنا عن الطّريقة التّقريريّة الّتي تقوم عليها الرّوايات الكتابيّة. فالطّريقة القرآنيّة تعتمد التّشخيص البياني، حيث تصبح الصّورة المحسوسة المتخيّلة أداة التّعبير المثلى، في سوق المعاني الذّهنيّة والحالات الشّعورية والمشاهدات والأحداث الحقيقية، وهذا النهج التشخيصي هو الأداة المفضلة في القصص القرآني[1]. يقول سيد قطب :«إن التّعبير القرآني يتناول القصّة بريشة

[1] ـ الزّمر: 23.

[2] ـ الأنعام: 38.

[3] ـ النّحل: 89.

[4] ـ الإسراء: 9.

[1] ـ يُنظر: عبد المحسن، محمّد عبد الرّاضي. الغارة التّنصيريّة على القرآن الكريم. ص 93 ـ 96. و ماذا يريد الغرب من القرآن؟ ص 185 ـ 196.

في القصص القرآني[1]. يقول سيد قطب :«إن التّعبير القرآني يتناول القصّة بريشة التّصوير المبدعة الّتي يتناول بها جميع المشاهد والمناظر الّتي يعرضها فتستحيل القصّة حادثًا يقع ومشهدًا يجري لا قصّة تُروى ولا حادثًا قد مضى»[2]. ويختلف منهج القصص القرآني عن نظيره في التّوراة والإنجيل من حيث المصدر فالّذي يقصُّ في القرآن هو الله تبارك وتعالى[3]إذ يقول: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٣﴾ ﴾،[4] ويقول تعالى: ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ ﴾،[5] أمّا في التّوراة والإنجيل فالله تعالى متحدَّث عنه بطريق الحكاية.

والمقارِن بين القرآن الكريم والعهدين الكتابيّين، يلاحظ أنّ الخيال القصصي في التّوراة والإنجيل يشكّل وسيلة التّعبير الرّئيسة في صياغة وتأليف قصصهما، كما أشار إلى ذلك جيمس فريزر في حديثه عن الفلكلور في العهد القديم[6]، كما أكّد زينون كاسيدوفسكي على مكانة الخيال والخرافة في القصص التّوراتي، بقوله: « تناقل اليهود تراثهم الدّيني من جيل إلى جيل، وساهم الطّابع الفلكلوري لنقل الرّوايات الحقيقية بتطعيمها بكثرة من الخرافات والأساطير والأمثال والأقصوصات، جعلت من الصّعب الآن التّمييز بين الواقع والخرافة فيها »[7]، وقد تبنّى رودولف بولتمان مشروع تطهير العهد الجديد من الأساطير حتى تكون له قيمة في الوقت الراهن، ودعا إليه

---

[1] ــ يُنظر: عبد المحسن، محمّد عبد الرّاضي. الغارة التّنصيريّة على القرآن الكريم. ص 93 ــ 96. و ماذا يريد الغرب من القرآن؟ ص 185 ــ 196.

[2] ــ سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص 156، دار المعارف، القاهرة 1966م.

[3] ــ التهامي النقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، ص 80، الشركة التونسية للتوزيع. تونس 1974م.

[4] ــ يوسف: 3.

[5] ــ الكهف : 13.

[6] ــ جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم، بترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973م.

[7] ــ زينون كاسيدوفسكي، الحقيقة والأسطورة في التوراة، ص 52، الأبجدية للنشر. دمشق 1990م.

إليه بقوله: « تقف المسيحيّة اليوم أمام خيار عسير: فبمطالبتها الإيمان بعقائدها فإنّها تشقّ على البشريّة بإلزامها التّسليم بقصص وخرافات أسطوريّة عفا عليها الزّمن. فإن كان هذا المطلب غير ممكن التّحقيق ويترتّب عليه التّساؤل عمّا إذا كان العهد الجديد يتضمّن ذاتيّة مستقلّة عن عالم الأساطير!؟ فإنّ الواجب اللاّزم للباحث في الأديان تطهير الدّعوة المسيحيّة من الأساطير تطهيرًا كاملا، وليس جزئيًّا، فإمّا أن يقبل المرء الأساطير أو يرفضها كليّة»[1].

وفي المقابل فقد وقف علم الآثار الحديث على آثار القصص القرآني الّتي لا زالت شاهدة على صحّة المعلومات التّاريخيّة الّتي وردت في كتاب الله، مثل آثار سيل العرم الذي هدّم سد مأرب باليمن، فقد ذكر القرآن الكريم قصّة سبإ في أكثر من موضع، وقصّ ما كانوا فيه من النّعيم؛ إذ كانوا في أخصب البلاد وأطيبها، وذكر سدّ مأرب الّذي أقامته ملكتهم بلقيس،﴿ لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُواْ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُواْ لَهُۥ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾ ﴾[2] ولكنّهم بطروا وكفروا النّعمة وطغوا وكذّبوا، فأرسل الله عليهم سيل العرم، فهدم السّد وشرّدهم. ﴿ فَأَعْرَضُواْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَىْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ ﴿١٦﴾ ﴾[3] جزاءً لهم على كفرهم ﴿ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْ وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا الْكَفُورَ ﴿١٧﴾ ﴾[4]. إنّ آثار الجنتين الواقعتين عن يمين السّد وشماله ما زالت ماثلة للعيان إلى يوم النّاس هذا،

---

[1] - Rudolf Bultmonn , Neues Testament und MyThologie , S : 21 , in : Kergma und MyThos, Hrsg . von : Hans - Werner Hamburg 1960(نقلا عن عبد المحسن، محمّد عبد الرّاضي)

[2] ـ سبأ: 15.

[3] ـ سبأ: 16.

[4] ـ سبأ: 17.

صالح * وتيماء وهي ما زالت مزارًا سياحيًّا حتى اليوم[1]. ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ ﴿٦٢﴾﴾[2]

ومن الأساليب السّرديّة الّتي اعتمدها القرآن الكريم: التّصريح والتّلميح، فقد يحتاج إلى الإعلان وإبراز التّفاصيل النّفسية والشّعورية الدّقيقة لأشخاص قصصه، فيعتمد التّصريح، وقد يحتاج الموقف إلى الاكتفاء التّلميح، فيعرّض عن التّصريح بالأسماء كما في قصة (العبد الصالح) و(الفتى) مع موسى، وكما في قصّة ثمود ﴿إِذِ ٱنۢبَعَثَ أَشْقَىٰهَا ﴿١٢﴾﴾[3] وكما في مؤمن آل فرعون. وقد يكون هذا التلميح إلى جانب ملاءمته للمنهج القصصي الّذي يهتمّ بإبراز الحدث وقيمته ومغزاه لكونه الهدف من القصّ، فإنّه يناسب طبيعة التّشريع الإسلامي فيما يخصُّ أسماء النّساء مثلا: امرأة نوح وامرأة لوط وامرأة فرعون، وكذلك زوجة إبراهيم هاجر وسارة، وأسماء زوجات النّبي ﷺ، والمجادِلة في زوجها[4].

* تقع مدائن صالح على بعد 18كم إلى الشمال من مدينة العلا. زار الموقع عدد من الرحالة الأوروبيين من أهمهم: أوجست والين، وبوركهارت، وتشارلز داوتي. كما زارتها بعثة الأبوين جوسين وسافناك الفرنسية، وهاري سنت جون برديجر فيلبي والبعثتان الكندية والإنجليزية. ثم نفذت فيها هيئة الآثار السعودية موسم تنقيب. ويتبين في ضوء ما جاء في الدراسات المنشورة أن الموقع كان مستوطنًا منذ القرن الخامس قبل الميلاد، إلا أن فترة ازدهار استيطانه كانت ما بين القرنين الأول قبل الميلاد والقرن الأول بعد الميلاد، وهي الفترة التي تمثل وقوع المستوطنة تحت السيطرة النبطية.

تقع تيماء في منطقة تبوك على بعد 150كم شمال غرب العلا. زار المدينة عدد من الرحالة الغربيين من أهمهم تشارلز داوتي، وتشارلز هوبر، وجوليس أويتنج، وعدد من الباحثين العرب مثل: الشيخ حمد الجاسر، وعبد القدوس الأنصاري، وعادل عياش، وصبحي أنور رشيد. كما زارتها البعثة الكندية عام 1962م، والبعثة الإنجليزية عام 1968م. وبعد ذلك عملت فيها هيئة الآثار السعودية لعدد من المواسم ونشرت نتائج أعمالها الأولية في حولية **أطلال** الصادرة عن تلك الهيئة.

(عن الموسوعة العربيّة العالميّة Global Arabic Encyclopédia 2004)

[1] ـــ سيدة إسماعيل كاشف، مصادر التاريخ، ص 16.

[2] ـــ آل عمران: 62.

[3] ـــ الشمس: 12.

[4] ـــ حسين علي محمد، القرآن ونظرية الفن، ص 112، القاهرة 1413 هـ ، 1992م.

إنّ القصص القرآني ــ وحسب القرآن ذاته ــ جاء لأجل غايات ساميّة وأهداف كبيرة يدركها الإنسان بالتّأمل، ﴿ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ ﴾[1] فهو ليس للتّسلية وإنّما للعظة والاعتبار﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾ ﴾[2] وقصص الأنبياء وسيلة للاستدلال على التّوحيد، ونبذ الشّرك، نجد ذلك في حياة الأنبياء مع أقوامهم، على غرار قصّة إبراهيم مع قومه، ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ ﴿٤﴾ ﴾،[3] وهي وسيلة تربويّة فعّالة في تثبيت الرّسولﷺ والمؤمنين من ورائه قال تعالى:﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٠﴾ ﴾.[4]

إنّ شبهة اقتباس القصص القرآني من التّوراة والإنجيل الّتي ردّدها كثير من المستشرقين، تزداد تهافتا حين يكشف البحث أنّ القرآن قد انفرد ببعض القصص، وبهذا يكون المصدر المزعوم مفقودا، خصوصا حينما تنطوي بعض المرويات على تفاصيل دقيقة، مثل قصص: صالح ، وهود ، وشعيب ، والخضر، وذي القرنين، كما انفرد القرآن ببعض القصص، وخالف التّوراة والإنجيل في أمور دقيقة وردت في القصص المتماثلة، مثل[5]: أمر الله الملائكة بالسّجود لآدم عليه السّلام، وامتناع إبليس عن السّجود، وكذلك قصص إبراهيم عليه السلام مع قومه وتحطيمه أصنامَهم، وحجاجه مع قومه، ومحاولتهم إحراقه، وإسكانه بعض ذريته عند بيت الله الحرام واشتراكه هو وابنه إسماعيل في رفع القواعد من البيت وبناء الكعبة.

[1] ــ الأعراف: 176.

[2] ــ يوسف: 111.

[3] ــ الممتحنة:4.

[4] ــ هود:120.

[5] ــ عبد الجواد المحص، أباطيل الخصوم حول القصص القرآني، ص 46 ــ 48، الدار المصرية. الإسكندرية 1420هـ .

الفصل الثّاني:

دعوى التّشكيل المعجمي.

المبحث الأوّل:

الدّخيل والأعجمي في التّشكيل المعجمي للقرآن.

المطلب الأوّل: المستشرقون الفرنسيّون والدّخيل في القرآن.

المطلب الثّاني: الأعلام الأعجميّة في القرآن من المنظور الاستشراقي.

المبحث الثّاني:

الحروف المقطّعة في التّشكيل المعجمي للقرآن وإشكاليّة ترجمة معانيه.

المطلب الأوّل: الحروف المقطّعة في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الثّاني: الاستشراق وإشكاليّة ترجمة معاني القرآن.

1.2.2 المستشرقون الفرنسيون والدّخيل في القرآن الكريم.

اختار الله اللّسانَ العربيّ لكتابه الخاتمِ المهيمنِ على سائر الكتب، وقد أصبحت اللّغة العربيّة بمقتضى ذلك لغةَ حضارة وفكر وتاريخ، والعربيّة لغة تميّزت بخصائص شكّلت شخصيتها المادّيّة والمعنويّة، والّتي ميّزتها عن بقيّة لغات العالم الأخرى، السّابقة منها واللاّحقة، ولعلّ أبرز ما ميّزها التّناسق بين البنيّة والمحتوى، والتّناغم بين الشّكل والمضمون، وقد وجد بعض الباحثين هذا الانسجام ظاهرا في « الإعراب والجرس والإيقاع ودلالته على المعنى، والاشتراك والتّرادف والتّضاد والنّحت والاشتقاق، ورحابة صدرها في تقبُّل الألفاظ الأجنبيّة أو ما يسمّى بالاقتراض، فضلاً عن منطقيّة نحوها وصرفها ونظام تقاليب ألفاظها، وثراء مفرداتها ودقّتها في التّعبير عن المعنى المراد التّعبير عنه.»[1] فهي لغة تتمتّع بقابليّتها للتّطور، سواء في إطار القياس أو السّماع.

وفي الوقت الّذي تتربع فيه العربيّة على عرش الشّاعريّة في الأدب، تتأهّل إلى مرتبة اللّغة العلميّة الفاحصة، لا تتخلّى عن دورها على مرّ العصور والأجيال.[2] ولكن، قد يقع في صميم أيّ لغة من اللّغات ثغرات معجمية، فيعوزها اللّفظ الّذي به تُعرِب عن المعاني والمفاهيم المحدثة، وحينذاك يُرخّص للّغويّين أن يجتهدوا في سدّ الفجوات « عن طريق الاقتراض اللّغوي أو الاشتقاق، وقد يتّجه المجتمع اللّغوي نحو المجاز فيتمّ ابتداع دلالة جديدة أو يحصل نقل لدلالة من حقل دلاليّ إلى آخر».[3] إنّ اللّفظ قد يستعير معنى جديدا ومدلولا حديثا ضمن الخطاب اللّغوي في أيّ لسان من الألسن، فيصبح ذا دلالة إضافيّة متداولة مع مجموع المتخاطبين في اللّغة نفسها، فيصير من مفرداتها.

1 ــ غزوان، عناد. أصداء دراسات أدبية نقدية. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 113.

2 ــ يُنظر:ن م . ص 113.

3 ــ منقور، عبد الجليل. علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 72 ــ 73.

ومع أنّ العربيّة عريقة في تاريخها، وأصيلة في منشئها، لم يكن من الميسور على أهلها أن يتقيّدوا في ابتكار جميع مفرداتها، ويلتزموا في سَنّ قواعدها النّحويّة والصّرفيّة بالملامح الطّبيعيّة الّتي أُسّست عليها الحروف والأصوات العربيّة، علما أنّ العرب لم تكن تحتكم في أوّل أمرها إلاّ إلى الذّوق الفطري السّليم والغريزة اللّغويّة البكر، حيث تمتّع هزّاجها وفصحاؤها وشعراؤها بالحنكة اللّغويّة الخالصة، والأناقة اللّسانيّة الرّفيعة. ولكن كان لاختلاف الأذهان، وتنوّع الأسماع، وتفاوت الأذواق، الأثر في استحالة بسط سلطانهم على لهجات القبائل الرّعويّة المنتشرة في رقعة من الأرض شاسعة، وقد احتكّ الكثير منهم بالشّعوب المجاورة، في المناطق المتاخمة لبلاد العرب. وعليه، « فإنّ المعاني (المعجميّة) للمفردات الّتي لا تتوافق مع خصائص ومعاني حروفها هي بالضّرورة مصطلحات قد تواضع النّاس على معانيها وأصول استعمالاتها، وفيها الدّخيل وغير الدّخيل على قلّتها.»[1] وبالرّغم من ذلك، فإنّ العربيّة قد صانت أصالتها على ألسنة هزّاج الجاهليّة، وحافظت على فرادتها في نظم شعرائها، وقاومت اندثارها على أيد فصحائها، وكانت رعايةُ القرآن الكريم أفضل واقٍ لها.[2]

وانطلاقاً من دراسة المراحل التّاريخيّة المعرفيّة لتطوّر اللّغة العربيّة، حدّد بعض الباحثين ملامح التّطوّر الّذي شهدته هذه اللّغة، على هذا الشّكل:

1- اللّغة العروبيّة البدئيّة، وهي شفاهيّة، تركت بعض رموزها وعناصرها في المراحل الأخيرة من أزمنة ما قبل التّاريخ. وهي أمُّ اللّهجات الكتابيّة العروبيّة الّتي ظهرت لاحقاً.

2- اللّهجات العروبيّة، وهي كتابيّة، ويمكن تحديدها تاريخياً في نهاية الألف الرّابع قبل الميلاد مع ظهور المسماريّة والهيروغليفيّة، وهي لهجات فرعيّة بقيت متمحورة حول

---

[1] ــ عباس، حسن. خصائص الحروف العربيّة ومعانيها. اتحاد الكتاب العرب، 1998، ص20.

[2] - يُنظر: ن م. ص 21 - 22.

لغةٍ (أمٍّ ــ أساس) وتمتدّ حتّى النّصف الثّاني من الألف الثّاني قبل الميلاد.

3- اللّغة العربيّة ويبدأ تاريخها مع ظهور الأبجديّة العربيّة الفينيقيّة[1]« أبجد، هوز، حطي كلمن سعفص، قرشت» والسّنياويّة « نسبة إلى سيناء» والمسند.

4- العربيّة المعاصرة: والّتي تمتدّ بتاريخها منذ الرّسالة المحمديّة العظيمة وحتّى الآن.[2] وهي اللّغة الّتي بلغت من السّعة والغنى شأوا كبيرا، ذلك لــ «أنّ اللّهجات العربيّة القديمة صبّت غناها وتراثها المكثّف التّاريخي، في [هذه] العربيّةالفصحى(القرشيّة)»[1]

---

[1] ــ **الأبجدية** مصطـــلح يُطلَق على الكلمات السّتّ الّتي تجْمع حروف هجاء اللّغة العربيّة وهي :**أبجد**، هوّز، **حُطّي**، **كَلَمُن سَعَفَص**، **قرشت**، **ثخذ**، **ضظغ** . وهذا التّرتيب مأخوذ من التّرتيب السّامي القديم، أمّا ثَخذ، وضظغ فحروفهما من العربيّة ويطلق عليها **الرّوادف**.

ويختلف ترتيب هذه الألفاظ في المغرب فتأتي على النّحو التّالي: أبجد، هوَّز، حُطي، كَلمُن، صعفض، قرست، ثخذ، ظغش. والتّرتيب الأبجدي المشرقي يوافق التّرتيب الموجود في اللّغتين العبريّة والآراميّة مع الاحتفاظ بوضع الأحرف العربيّة السّـــتّة في آخر التّرتيب. وكان هذا التّرتيب معمولا به إلى أن جاء نصر بن عاصم اللّيثي (ت 89هــ) ورتّبها التّرتيب المعروف الآن وذلك بجمع الحروف المتشابهة في الرّسم إلى بعضها.

استخدم العرب هذه الحروف للدّلالة على الأرقام الحسابيّة وسمّوا ذلك **حساب الجُمّل** ، ويُجعل فيه لكلّ حرف من حروف الأبجديّة عدد من الواحد إلى الألف وفق التّرتيب التّالي:

أ	ب	ج	د	هــ	و	ز	ح	ط	ي
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر
20	30	40	50	60	70	80	90	100	200
ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ		
300	400	500	600	700	800	900	1000		

[2] ــ يُنظر: الخضور، جمال الدين. عودة التاريخ: الانتربولوجية المعرفيّة العربيّة: دراسة في الأناسة المعرفيّة. ج1(حتى الألف الثاني قبل الميلاد)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص12.

1 ــ الخضور، جمال الدّين. قمصان الزّمن : فضاءات حراك الزّمن في النّصّ الشّعري العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص62.

العربيّةالفصحى(القرشيّة)»[1] فأصبحت اللّغةَ المهيمنة على غيرها من اللّغات الرّوافد، كما كان القرآن مهيمنا على غيره من الكتب السّوابق.

وبعد هذا التّمهيد الموجز، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ كثيرا من المستشرقين يعرفون دور الاقتراض في إثراء اللّغات، كما يدركون قدرة اللّسان العربيّ على ترويض الدّخيل وتعريب الأعجميّ، فلغة الضّاد تملك القابليّة لتجنيس المفردات الأجنبيّة بجنسيّة عربيّة، إذ تصبغها بصبغتها، وتلوّنها بخصائصها حتّى لا يكاد غير المتخصّص يدرك غرابتها.

وبالرّغم من شيوع هذه المعرفة بين المستشرقين، إلاّ أنّهم وجدوا فيها شبهة يلمزون بها القرآن الكريم في أصالته الإلهيّة، كونه أخذ من مصادر شتّى، واتّخذوها فرية يقدحون بها كتاب الله في عراقته، إذ استعمل لغات غير العربيّة، يقول بيرك:« وإنّنا لنجد فيه(أي القرآن) ليس فقط إشارات آنيّة من القبائل العربيّة الأخرى، ولكنّنا نجد فيه أيضا لغات مجاورة مثل المصريّة الشّعبيّة، والفارسيّة، والغيزيّة واليونانيّة.»[2] فإذا كان المقصود باللّغات بعض المفردات الواردة في القرآن الكريم، فهذا الكلام نجد له نظيرا عند العلماء المسلمين، غير أنّ بيرك كثيرا ما يتّخذ مثل هذه الحقائق مطيّة للتّشكيك، لذا يقول بعد ذلك:« وإذا كان القرآن يحتوي من الغريب أقلّ ممّا يحتويه الشّعر، إلاّ أنّه توجد فيه بعض الألفاظ المثيرة للفضول، والّتي يضطر المعاصرون إلى شرحها.»[3] مع أنّ التّفسير لا يحتاج إلى الفضول دافعا، ولا هو مطلب المعاصرين وحدهم، ولا مقصد الأسلاف بمفردهم، بل هو حاجة المتلقّين عموما، « ومن

1 ـــ الخضور، جمال الدّين. قمصان الزّمن : فضاءات حراك الزّمن في النّصّ الشّعري العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص62.

2 - Berque. Relire le Coran. p 124.

3 - Ibid. p 125

المعروف أنّ القرآن الكريم أُنزِل بلغة فصحى، تعلو على مستوى العامّة من العرب ولذلك أخذ النّاس في الصّدر الأوّل من الإسلام، يسألون كبار الصّحابة عن تفسير آياته وغريب ألفاظه».[1] فطلب تفسير الغريب لا يدخل في باب الفضول، كما أنّه لا ينفي كون القرآن ميسَّر الفهم، إذ غالبا ما يدرك المتلقّي المغزى العامّ من الآية، وإن لم يتمكّن من فهم معاني جميع ألفاظها.

ونسب المستشرقون بعض الألفاظ إلى لغات معيّنة، واعتبروها دخيلة أو معرّبة في القرآن الكريم. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ هذا مخالف للصّواب، لأنّنا نجد معظم هذه الألفاظ الّتي أُلحقت بلغة من اللّغات المذكورة سابقا، قد عُرفت في أكثر من لغة ساميّة، ممّا يجعل كثيرا من هذه الألفاظ منضويّا تحت اسم (المشترك السّامي)،[2] مع أنّ وجود كلمات غير عربيّة الأصل في القرآن أمر أقرّه بعض علماء المسلمين قديماً وحديثاً، كما أنكره آخرون وكان لإنكارهم وجه مقبول علميّا.

والجدول التّالي عيّنة من اجتهاد بعض القدامى في إحصاء الألفاظ القرآنيّة المنتميّة إلى لغات غير عربيّة.[3]

1 ــ عبد التّوّاب، رمضان. مجلّة مجمع اللّغة العربيّة. الجزء الثّامن والأربعون، نوفمبر 1981، ص 118، ضمن إهداءات 2003، مقال بعنوان: تراثنا اللّغويّ في حاجة إلى التّهذيب.

2 ــ يُنظر: الفرّاء، أبو زكرياء. في القرآن والعربيّة(من تراث لغويّ مفقود). صنعة: الجندي، أحمد عَلم الدّين، مطابع جامعة أم القرى، مكّة، 1410هــ، ص 171.

3 ــ في القرآن والعربيّة.ص 197.

اللّغات		العدد
عدد الألفاظ القرآنيّة المنسوبة للغة:	الحبشيّة	ستّ وثلاثون مفردة (36)
	السّريانيّة	خمس وعشرون مفردة 25
	العبريّة	سبع عشرة مفردة 17
	النّبطيّة	اثنتا عشرة مفردة 12
	الرّوميّة	عشر مفردات 10
	الفارسيّة	عشرون مفردة 20
	الهنديّة	مفردتان 2
	البربريّة	ثلاث مفردات (3)
	القبطيّة	خمس مفردات (5)
	الزّنجيّة	مفردة واحدة (1)

	التّركيّة	مفردة واحدة (1)
	الأعجميّة	تسع مفردات (9)
المجموع	141 مفردة	

إنّ قيام بعض القدماء بنسبة بعض الألفاظ إلى لغات أخرى لم يكن عملا علميّا دقيقا، بل شابهُ بعضُ الارتباك والبلبلة، « وقد يكون مرجع هذا الاضطراب في المصادر القديمة أنّهم لم يكونوا على علم دقيق بفكرة العائلات اللّغويّة، وبهذا نجدهم قد اختلفوا حول وقوع المعرّب في القرآن الكريم.»[1] علما أنّ وجود ألفاظ غريبة ومفردات أجنبيّة في أيّ لغة من اللّغات لا يُخرج تلك اللّغة عن أصالتها، ولا ينقص من مكانتها.

إنّ امتداد الأزمان وتفرّق الأوطان واختلاط القبائل، يفعل فعله في تباين اللّغات واتّفاقها، قال ابن حزم:« فمَن تدبّر العربيّة والعبرانيّة والسّريانيّة، أيقن أنّ اختلافها إنّما هو من نحو ما ذكرنا، من تبديل ألفاظ النّاس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم، وأنّها لغة واحدة في الأصل.»[2] وعليه، فإنّ الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، والّتي اعتبرها البعض دخيلة، فهي وإنْ لم تكن عربيّة الأصل والمنشإ والوضع اللّغوي، فقد اكتسبت عربيّتها من استعمال العرب لها قبل نزول القرآن، فأصبحت بذلك سائغة، وأضحت رائقة، وأمست مستخدَمة، وباتت مألوفة، وصارت متداوَلة في لسان العرب قبل ظهور القرآن، وبهذا الاستخدام عُدَّتْ مفرداتٍ عربيّةً أداءً في النّطق وكتابةً في الخطّ.

1 ــ في القرآن والعربيّة (من تراث لغويّ مفقود).ص 172.

2 ــ ن م. ص 174.

إنّ اللّغات على اختلافها، وبسبب اختلاط القبائل، واندماج الشّعوب، وامتزاج الأجناس، قد تتقارب فيما بينها، فتتساوق اللّغتان والثّلاث، وتتناغم في مفرداتٍ وفي ضوابط وأحكام نحويّة، وغيرها من المعايير اللّغويّة، كما هي الحال بين العربيّة والحبشيّة مثلا، قال أبو حيّان الأندلسيّ:« وكثيرا ما تتوافق اللّغتان: لغة العرب ولغة الحبش في ألفاظ وفي قواعد من التّراكيب النّحويّة، كحروف المضارعة وتاء التّأنيث وهمزة التّعديّة.»[1] فيكون نفي صفة العربيّة عن أيّ لفظ شابَهَ غيره في لغة أخرى، ضربًا من الإجحاف، ونسقا من الجور، ونوعا من الإخلال في إحقاق الحقّ، « فإذا وجدنا في العربيّة مفردة ماثَلَتْها أخرى في لغة حبشيّة أو غيرها، لم يكن من المنطق أن نسلب عنها عربيّتها لذلك السّبب؛ إذ الأصل واحد، وكلّ ما هو حبشيّ عربيّ، وكلّ ما هو عِبْريّ عربيّ. فكلّ هذه اللّغات كنّ لغةً واحدة، ثمّ عملت عوامل الزّمن عملها في تطويرها حتّى توزّعت لهجاتٍ، ثمّ أصبحت اللّهجاتُ لغاتٍ.»[2] والقرآن العربيّ المتضمّن مثل هذه الألفاظ لا يمكن الطّعن في عربيّته، مادام وجود المفردات المزعومة لا يخرج عن ظاهرة التّأثير والتّأثّر بين اللّغات.

أمّا وجود الغريب في ألفاظ القرآن الكريم، فعلّته وجود لهجات عربيّة مختلفة إلى جانب اللّغة المهيمنة، وقد عرف العرب كغيرهم من الأمم سيطرة لهجة من اللّهجات، في زمن من الأزمان، « فلغة مضر كانت في الجاهليّة اللّغة العامّة للعرب كلّهم.»[3] وكأنّها كانت اللّغة الرّسميّة حسب التّعبير العصري، «على أنّ هذا لم يمنع أن يكون للعرب لهجات محليّة مأنوسة في قبيلةٍ قبيلةٍ.»[4] ووجود اللّهجات ظاهرة مطّردة في جميع لغات الأمم، على غرار اللّغة العربيّة، « على أنّ معنى اللّهجة هنا إنّما هو

1 ــ المرجع السّابق. ن ص.
2 ــ ن م . ص 199.
3 ــ فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي. ج 1(الأدب القديم: من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة)، ط 4، دار العلم الملايين، بيروت، 1981، ص 36.
4 ــ ن م، ن ص.

استعمال ألفاظ مختلفة للمعنى الواحد في بعض الأحيان والمجيء بصيغ متباينة لتلك الألفاظ أحيانا. أمّا التّركيب، وأمّا النّحو والمنطق اللّغوي، فكانت كلّها واحدة.»[1] فالاختلاف واقع في الفروع والجزئيات، وليس في الأصل والكلّيات.

إنّ التّطوّر الّذي يشهده أيّ مجتمع من المجتمعات، والتّقدّم الّذي تعرفه أيّة أمّة من الأمم، وبخاصّة ذلك الّذي يحدث نتيجة الاحتكاك بينها وبين غيرها من المجتمعات والأمم، يدعوها إلى قبول الوافد من الألفاظ القادمة مع مسمّياتها، «ومنذ الجاهليّة دخل على اللّغة العربيّة كلمات أعجميّة لُمسمّيات لم تكن عند العرب ثمّ طرأت عليهم فأخذوها بأسمائها. غير أنّ اللّسان العربيّ استطاع أن يَصْقُلَ هذه الألفاظ الأعجميّة حتّى أصبح بعضها وكأنّه عربيّ خالص: من هذه الألفاظ: قرطاس، درهم، دينار، سجِلّ برنس، كرسي، دِمَقْس، اسْتَبْرَق، قصر.»[2] غير أنّ عمليّة المدّ والجزر في حركة الألفاظ داخل نطاق جغرافيّ محدّد، ووسط حيّز مكانيّ معيّن، وعبر فترات زمنيّة خاصّة، لا يؤدّي إلى الاقتراض فحسب، بل يُحدِث الانقراض أيضا، « فبينما كانت اللّغة العربيّة تتمثّل هذه الألفاظ الأعجميّة، كان ثمّة ألفاظ عربيّة خالصة تخرج من الاستعمال وتصبح غريبة، بعد أن كانت دائرة في الشّعر الجاهليّ، وبعد أن كان بعضها قد جاء في القرآن الكريم.»[3] تلك سنّة الحياة، في التّدافع والتّراجع، وفي الانتصار والاندحار، تسري على الأمم وثقافاتها ولغاتها، وجميع مظاهر حياتها.

ومن أجل الإخلاص إلى الفكرة الّتي قام عليها هذا البحث، وبعد ما بيّنا بصورة مقتضبة التّشكيل الاستشراقيّ في نقد عربيّة القرآن الكريم، وترديد شبهة احتوائه على مفردات أجنبيّة مع أنّه موسوم بالعربيّ، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ظاهرة الإسقاط الّتي

1 ــ نفسه.

2 ــ ن م ، ص 37.

3 ــ نفسه. ص 38.

ميّزت الخطاب الاستشراقي حاضرة في إصرار المستشرقين على تكرار هذه الفرية ولسان حالهم يقول:« إنّنا لا نستطيع أن نعرف فكر المسيح وحياته وشخصيّته...فلا تُوجد كلمة من كلماته نستطيع أن نتبيّن أصالتها»[1] وعليه، وسقوطا تحت سطوة (الإسقاط) فهم لا يستطيعون تبيّن أصالة أيّ لفظ من ألفاظ القرآن الكريم، كونه ـــ بزعمهم ـــ كلام محمّدﷺ.

استخدمت العربُ على اختلاف قبائلها، قُبيل نزول القرآن الكريم، العربيّةَ وهيّ من اللّغات السّاميّة، غير أنّ لهجات القبائل العربيّة لم تكن متطابقة كلّ التّطابق وقد أرجع بعضهم هذا الاختلاف إلى امتداد الرّقعة الجغرافيّة لبلاد العرب وترامي أطرافها، فاختلفت في طرق نطقِ بعضِ الحروف عند اجتماعها في كلمات، كما أطلقت بعضُ القبائل ألفاظا على معانٍ لم تطلقها قبائلُ أخرى.[2]

ومع « أنّ معجم القرآن الّذي لم يشمل مطلقا على جميع المفردات العربيّة»[3] قد احتوى ألفاظا زعم بعض العلماء من المسلمين وغير المسلمين أنّها أجنبيّة، ولعلّ الخلل الحاصل في تحليل هذه الظّاهرة يرجع أيضا إلى عدم الدّقّة في حدّ اللّفظ العربيّ، فمن فهم أنّ المفردة الأجنبيّة تأخذ صفات اللّغة المستقبِلة، بكثرة استعمالها، وانتشار تداولها، يفهم «أنّ القرآن الكريم لم يُدخِل إلى العربيّة ـــ أعني لم يستعمل ـــ لفظا غير عربيّ الأصل لم يستعمله العرب من قبل، ولكنّه استعمل من الألفاظ ما كان عربيّا أصيلا، وما أدخله العرب من اللّغات الأخرى في العربيّة ولاكتْه ألسنتهم واشتهر استعماله بينهم ـــ وهو ما يُسمّى بالمعرّب من الألفاظ ـــ وصار له حكم العربيّ الأصيل في الاستعمال، لأنّ اللّغة العربيّة.. ورثت اللّغات السّاميّة الأخرى، فازدادت

1-Roger Mehl. La théologie protestante. P54. نقلا عن: نبوّة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر

2 ـــ يُنظر: قلعه جي، محمّد روّاس. لغة القرآن لغة العرب المختارة. دار النّفائس، ص 35.

3ـــ بلاشير.القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره. ص 97 ـــ 98.

بها غنى»،[1] وجاء القرآن ليزيد تلك الألفاظ عروبة بوصفه كتابا عربيّا، وزاد نزولُه على محمّدﷺ تلك الكلماتِ تأصيلا، كون النّبيّﷺ الّذي نطق بالقرآن قرشيّا فصيحا، وقد روي أنّ ابن الرّاوندي قال لابن الأعرابي: أتقول العرب: لباس التّقوى؟ فقال ابن الأعرابيّ:لا باس لا باس، وإذا أنجى الله النّاس، فلا نَجّى ذلك الراس. هَبْكَ يا بن الرّاوندي تُنكر أنْ يكون محمدٌ نبيًّا. أ فتنكر أنْ يكون فصيحاً عربيّا.[2]

إنّ احتواء القرآن الكريم على ألفاظ وافدة من لغات أخرى، يدخل في باب الألفاظ المعرّبة، و المعرّب مصطلح يُطلَق على المفردات غير الأصيلة في اللّغة العربيّة الّتي وفدت لفظًا ومعنى من لغة أخرى، وتمّت صياغتها وفق قواعد اللّسان العربيّ في إنشاء الكلام،[3] فإذا كان المعرّب هو « ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعانٍ في غير لغتها»[4] فهذا دليل على وجود ألفاظ نُقلت من لغات العجم إلى لغة العرب، وأَقْـــلَمَها المتكلّمون مع معايير النّطق بالعربيّة، ثمّ تداولتها الألسنة جنبًا إلى جنب مع الألفاظ الّتي تعوّدت استعمالها، « فهي عجميّة باعتبار الأصل عربيّة باعتبار الحال».[5] ومع أنّ هذا الاصطلاح قد جعل المعرّب في النّهاية عربيّا إلاّ أنّ الكثير من القدامى رفضوا وجوده في القرآن الكريم، ولعلّ من أوائل من نافح لردّ هذه الدّعوى الإمام الشّافعي في الرّسالة وإن قَبِلَهُ الكثير من العلماء أيضًا،[6] فالقرآن عند الشّافعي: « يدلّ على أن ليس من كتاب الله شيء إلاّ بلسان العرب ... ولسان العرب أوسع الألسنة

1 ــ قلعه جي. ص 19.

2 ــ التّحرير والتّنوير .24/1.

3 ــ يُنظر: الزّهراني، مشرف أحمد الجمعان. أثر الدّلالات اللّغويّة في التّفسير عند الطّاهر بن عاشور في كتابه(التّحرير والتّنوير) أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدّكتوراه جامعة أم القرى، م ع س، 1427/1426، ص 248.

4 ــ السّيوطي، جلال الدّين. المزهر في علوم اللّغة. تحقيق: محمّد جاد المولى، المكتبة العصريّة، بيروت، 1412هـــ، 268/1.

5 ــ المزهر 269/1.

6 ــ الزّهراني، ص 248.

الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظًا ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ... فأقام حجّته بأنّه كتاب عربيّ في كلّ آية ذكرناها ثمّ أكّد ذلك بأن نفى عنه جلّ ثناؤه كلّ لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه فقال تبارك وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾[1] وقال: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَـٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ﴾[2] »[3]

وقد وافق الشّافعيَ في رأيه هذا جماعةٌ من العلماء، منهم: الطّبري، وأبو عبيدة بن المثنى، «إلاّ أنّ أكثر أهل اللّغة والمفسرين على جواز وقوعه في القرآن الكريم، وفي مقدّمتهم أبو عبيد القاسم بن سلاّم، والثّعالبي وابن فارس، وأكثر المفسرين كابن عطيّة وابن الجوزي وابن مردويه، والزّمخشري، وهذا المذهب في عمومه غير مناف لتميّز العربيّة واستقلاليّتها وإنّما هو من باب تداخل اللّغات وتلاقحها»[4]، فاللّغة عند هؤلاء الباحثين الّذين يؤمنون بظاهرة تلاقح اللّغات، « لا تفسد بالدّخيل، بل حياتها في هضم هذا الدّخيل، لأنّ مقدرة لغة ما على تمثّل الكلام الأجنبيّ تعدّ مزيّة وخصيصة لها إذا هي صاغته على أوزانها وصبّته في قوالبها ونفخت فيه من روحها وتركت عليه بصماتها»[5]، وبهذا يظهر أنّ وجود المعرّب في لغة العرب وورودها في القرآن الكريم ليس نقيصة، بل يُعدّ حسنة تجعل هذه اللّغة جديرة بأن تكون لسان الوحي، فقد ثبت أنّ دخول بعض الكلمات في أيّ لغة من اللّغات هو من صميم بحث التّطوّر اللّغوي

---

1 ــ النّحل: 103.

2 ــ فصّلت: 44.

3 ــ الشّافعي، محمّد بن إدريس. الرّسالة. ط1، تحقيق: خالد السّبع وزهير شفيق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1420، ص 61 ــ 64.

4 ــ الزّهراني. ص 248.

5 ــ عبد التوّاب، رمضان. فصول في فقه اللّغة. ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هــ، ص 367 ــ 368.

العام.[1] فالتّطوّر اللّغوي عند أيّ أمّة ليس مجرّد زيادة ألفـــاظ في قاموســـها اللّغـــوي فحسب، وإنّما هو أيضا تكييف الوافد من الكلمات وفق ميزاها الصّرفي، وقواعدها الإملائيّة، وجعلها تستجيب بطواعيّة ومرونة للدّلالات الجديدة.

إنّ البحث قد أفضى إلى نتيجة مفادها:أنّ نسبة لفظة من الألفاظ إلى لغة ما، ثمّ الزّعم بأنّ غيرها اقرضها إياها، أمر يفتقر إلى الدّقّة، ويحتاج إلى معرفة كافية بتاريخ اللّغات وتطوّر الدّلالات اللّغويّة في كلّ لغة، وطريقة الأداء الصّوتي لتلك الألفاظ، وذلك أمر غير يسير. والمقارنة بين اللّغات القارضة والمقترضة لا يقوم، ولا يستقيم إلاّ على القواعد والأصول، وليس هناك لغة حافظت على أصولها، وصانت معالمها مثل لغة التّتريل الّتي تعهّد الله بحفظها. وإذا سلّمنا بوجود المفردات الدّخيلة في القرآن الكريم، فإنّ نسبة اللّفظ الدّخيل ضئيلة جدًّا بالمقارنة مع اللّفظ العربيّ الأصيل، ممّا يدلّ على هيمنة اللّغة العربيّة، فقد أُوحِي القرآن على محمّد بالعربيّة الّتي كانت تتكلّمها قريش وأهل الحجاز. وبقيّة النّاس تخلّوا عن لغاقم من أجل قراءة القرآن.[2] فلا مجال ـــ إذن ـــ للطّعن في لغة القرآن الّتي اختارها الله عربيّة.

2.2.2 الأعلام الأعجميّة في القرآن من المنظور الاستشراقي.

نظر المستشرقون إلى الآيات القرآنيّة الّتي وصف الله فيها القرآنَ بالعربيّ مثل قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[3] وقوله عزّ وجلّ:﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ ﴾[4] وقوله سبحانه وتعالى:

1 ـــ أبو عودة، عودة خليل. التّطوّر الدّلالي بين لغة الشّعر ولغة العرب. المنار، 1405هـــ، ص 64.

2 - Maurice Gaudefroy-Demombynes, p 78.

3 ـــ الشّعراء: 193 ـــ 195.

4 ـــ يوسف: 2.

وتعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ...﴿١١٣﴾ ﴾[1] وقوله عزّ من قائل:﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾[2] وقوله تعالى جدّه:﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ﴾[3] وقوله تبارك اسمه:﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ...﴿٧﴾ ﴾[4] وقوله سبحانه وتعالى:﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴾[5] ثمّ تساءلوا: كيف يكون القرآن عربيًّا مبينًا، وبه أعلام أعجميّة كثيرة، من فارسيّة، وآشوريّة، وسريانيّة، وعبريّة، ويونانيّة، ومصريّة، وحبشيّة وغيرها؟.[6] ثمّ أخذوا يسردون الأسماء الأعجميّة الّتي وردت في القرآن الكريم، ومنها:

﴿ ءَادَمَ ﴾﴿ إِبْرَٰهِـۧمَ ﴾﴿ وَأَبَارِيقَ ﴾﴿ ٱلْأَرَآئِكِ ﴾﴿ إِسْتَبْرَقٍ ﴾﴿ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴾ ﴿ ٱلتَّابُوتُ ﴾﴿ جَهَنَّمُ ﴾﴿ ٱلْأَحْبَارِ ﴾﴿ حُورٌ ﴾﴿ زَكَوٰةً ﴾﴿ زَنجَبِيلًا ﴾ ﴿ سِجِّيلٍ ﴾﴿ سُرَادِقُهَا ﴾﴿ سَكِينَةٌ ﴾﴿ سُورَةٌ ﴾﴿ صِرَٰطٌ ﴾﴿ ٱلطَّٰغُوتُ ﴾﴿ عَدْنٍ ﴾ ﴿ فِرْعَوْنُ ﴾﴿ ٱلْفِرْدَوْسَ ﴾﴿ ٱلْمَاعُونَ ﴾﴿ كَمِشْكَوٰةٍ ﴾﴿ مَقَالِيدُ ﴾﴿ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ﴾..

ونظروا إلى قوله تعالى:﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾ ﴾[7] وقالوا: إذا كان المقصود من الآية: وما أرسلنا مِن رسولٍ من الرّسل الّذين جاؤوا قبلك ـــ أيّها النّبي

---

1 ـــ طه: 113.

2 ـــ الزّمر:28.

3 ـــ فصّلت:3.

4 ـــ الشّورى:7.

5 ـــ الزّخرف:3.

6 ـــ يُنظر: حقائق الإسلام في مواجهة حملات المشكّكين. إعداد نخبة من علماء المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة بمصر. جمعها أحمد سيّد إبراهيم، ص 27ـــ 35. يُنظر أيضا: المفصّل في الرّدّ على شبهات أعداء الإسلام. جمع وإعداد علي بن نايف الشحود. الباب الثّاني. 75/5.

7 ـــ إبراهيم:4.

ــ إلا بلُغة قومه الّذين أُرسل إليهم; ليوضِّح لهم شريعة الله, فيُضل اللهُ مَن يشاء عن الهدى, ويهدي من يشاء إلى الحقّ, وهو العزيز في ملكه, الحكيم الّذي يضع الأمور في مواضعها بالحكمة. فما سبب وجود أعلام أعجميّة في القرآن الّذي يجب أن يكون عربيّا في كلّ ما يُذكر فيه؟.

كما وقفوا عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾[1] وقالوا: إنّ الآية تقول: ولو جعلنا هذا القرآن الّذي أنزلناه عليك ــ أيّها الرّسول ــ أعجميًا, لقال المعارضون: هلاّ بُيِّنتْ آياته, فنفقهه ونعلمه أأعجمي هذا القرآن, ولسان الّذي أنزل عليه عربيّ؟ هذا لا يكون. قل لهم ــ أيّها الرّسول ــ : هذا القرآن للّذين آمنوا بالله ورسوله هدى من الضّلالة, وشفاء لما في الصّدور من الشّكوك والأمراض, والّذين لا يؤمنون بالقرآن في آذانهم صمم من سماعه وتدبّره, وهو على قلوبهم عَمًى, فلا يهتدون به, أولئك كمَن يُنادى, وهو في مكان بعيد لا يسمع داعيًا ولا يجيب مناديًا. وهذا دليل على أنّ القرآن ينفي وجود الأعجميّ حسب زعمهم.

لا بدّ أوّلا من الإشارة إلى أنّ معظم الأعلام العربيّة منقولة من ألفاظ اللّغة العربيّة. فهي أسماء الأشياء المحيطة بالشّخص العربيّ، فهو يأخذ من وسطه الطّبيعي أسماء ويُسمّي بها، مثل: جبل، سهل، حجر...ويأخذ من الأشجار والنّبات أسماء مثل: نخلة، وطلحة وسمرة، وشيحة، وعرفج، وزهرة، ووردة. ومن الحيوانات مثل: أسد، ونمر، وفهد وذئب، ومها، وجحش، وجندب، وعقاب، وصقر، وحمامة. ومن

1 ــ فصّلت:44.

الظّواهر الطّبيعيّة مثل: مطر، ورباب، ورياح، وبحر. ومنذ كان الاشتقاق سمة من أهمّ سمات العربيّة الّتي مكّنتها من مضاعفة ثروتها اللّغوية بشكل غزير ومنظّم. والعربيّ ينقل الأسماء من الصّفات المشتقّة من الأفعال، ويسمّي بها، مثل: عامر، ومالك، وصالح، وصالحة، ورافع، ورافعة ومنصور، ومصطفى، ومحمّد، ومحمود، ورشيد، ورشيدة، وعزّام، وعسّاف، وحسن وجميل، وسعيد، كما أخذ من المصادر مثل: فضل، وزيد، وهدى، وندى...[1]

والأعلام العربيّة تغلب عليها الصّيغة الإفراديّة، ويأتي منها المركّب تركيبًا إضافيًا مثل عبد الله، وشمس الدّين، وقمر الزّمان... أمّا المركّب تركيبًا إسناديًا فهو قليل مثل تأبّط شرًا، ومنها ما هو مركّب تركيبًا مزجيًا مثل معد يكرب. ودخل إلى أسماء العرب أسماء أجنبيّة مثل: موسى، وعيسى، وإبراهيم، ويعقوب، ويوسف، وإسحاق، وهاجر ومريم، وسارة، وإسماعيل.[2]

أمّا الحديث عن وجود أعلام أعجميّة في القرآن الكريم، فمعلوم أنّ الأعلام لا تُتَرجَم ترجمة جذريّة إلى اللّغة الّتي تستعملها في أيّ سياق من السّياقات، فالكاتب الإنجليزيّ أو الفرنسيّ إذا احتاج إلى ذكر اسم عَلَم من اللّغة العربيّة مثلا، فهو يكتبه برسمه الإملائي المعهود في لغته الأصليّة، مستعملا حروفا لاتينيّة، ويجتهد في جعله عند القراءة منطوقا كما كان في أصله، ولا أحد يقول حين يقرأ ذلك الكتاب: إنّه ليس باللّغة الإنجليزيّة أو الفرنسيّة، لمجرد وجود تلك الأعلام منطوقة بلغة غير لغة الكتاب،

1 ــ يُنظر:الموسوعة العربيّة.

2 ــ نفسه.

ولا ينكر أحد على لغة من اللّغات استعمالها الألفاظ الدّالة على الأعلام كما هي في منشئها و« الأعلام الأعجميّة موجودة في القرآن، وهذا باتّفاق وإجماع العلماء، ووجود هذه الأعلام الأعجميّة لا يتعارض مع عربيّة القرآن، لأنّ هذه الأعلام واحدة في جميع اللّغات، ولا فرق بينها في اللّغات إلاّ في حروفها فقط، حيث تُلفَظ وتُكتب بحروف متوافقة مع تلك اللّغة.»[1] والمؤلّفات المكتوبة بالعربيّة والّتي يكثر فيها ذكر الأسماء الأجنبيّة، لا يمكن وصفها بغير العربيّة.

إنّ عربيّة القرآن لا مراء فيها، فهو كلام الله، المترّل على رسوله محمّدﷺ بلسان عربيّ مبين، يقول رؤوف أبو سعدة: « أمّا أنّ القرآن عربيّ، فهذا عين الحقّ، ليس هذا فحسب، بل إنّ عربيّة القرآن شاهد على عربيّة العرب، لا العكس: لا يصحّ لها فصيح متّفَق عليه إلاّ الوجه الّذي نزل به. وأمّا أنّه قد وردت في القرآن ألفاظ أعجميّة، فهذا حقّ أيضا، ولكنّه لا ينتقص شيئا من عربيّة القرآن، وإنّما هو يجلّيها.»[2] والعَلَمُ الأعجميُّ في القرآن الكريم يأتي على ثلاثة أنواع: عَلَمُ الذّات، وعَلَمُ الجنس، وعَلَمُ الموضِع.[3] أمّا عَلَم الذّات فهو أسماء الأشخاص، ملائكة وأنبياء وصدّيقين، وملوكا وجبابرة وطواغيت. وربّما أضفت إبليس اللّعين... ومن المستشرقين مَن قال بأنّ (إبليس) معرّبة في القرآن عن (ذِيَبُلِيُس) الّتي في الأناجيل، كما أخذ (شيطان) من (ساطان) العبريّة.[4]

أمّا عَلَم الجنس فهو أسامي القبائل، مثل عاد وثمود ويأجوج ومأجوج، و أسامي الشّعوب مثل الرّوم، و أسامي أهل الملل مثل: اليهود والنّصارى والصّابئين،

1 ــ الخالدي، صلاح عبد الفتّاح. الأعلام الأعجميّة في القرآن: تعريف وبيان. دار القلم، دمشق، ص 6.
2 ــ من إعجاز القرآن: العَلَم الأعجمي في القرآن مفسَّرا بالقرآن (وجه من إعجاز القرآن جديد). دار الهلال، د ت، ص 44.
3 ــ العَلَم الأعجمي في القرآن مفسَّرا بالقرآن، ص 112.
4 ــ ن م. ص 211.

والمجوس، و أسامي الكتب مثل:[1] التّوراة والإنجيل والزّبور على خلاف في عجمته. أمّا عَلَم الموضِع فهو أسامي الأماكن والبلدان، مثل: مصر، ومديَن وإرَم، وفردوس، وعدَن، وجهنّم.. يقول السّيوطي: « آدم: أبو البشر، ذُكر أنّه أفعل مشتقّ من الأدمة، لذا مُنع من الصّرف. وقال الجواليقي: أسماء الأنبياء كلّها أعجميّة، إلاّ أربعة: آدم، وصالح، وشعيب، ومحمّد... وقال قوم: هو اسم سريانيّ أصله آدام، بوزن خاتام، عُرّب بحذف الألف الثّانيّة. وقال الثّعلبي: التّراب بالعبرانيّة آدام فسُمي آدم به.»[2] ومن غريب ما جاء من الآراء في لفظ الجلالة قولهم:[3] إنّه ليس بعربيّ، بل هو معرّب، وهو سرياني الوضع، وأصله: لاها، فعرّبته العرب، فقالوا: الله، واستدلّوا على ذلك بقول الشّاعر:

كَحَلْفَةٍ مِنْ أَبِي رِيَاحٍ   يَسْمَعُها لاهُهُ الكبّار

المعترضون على عروبة القرآن مع عُجمة بعض كلماته، قالوا: تناقَضَ القرآنُ في قوله بأنّه نزل ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[4]، في حين نجد فيه كلمات أعجميّة، كأسماء بعض الأعلام، أو أسماء بعض الأشياء المستعارة من لغات أخرى كالسّريانيّة والعبريّة والنّبطيّة. والجواب على ذلك[5] أنّ القرآن نزل بلسان عربيّ مبين، لذا لا نجد فيه جملة واحدة غير عربيّة، لأنّ كثيراً من هذه الكلمات ـــ التي استعجموها ـــ عربيّة في جذورها واشتقاقاها، وجهل البعض بها لقلّة استخدامها أو غيره لا يعني أعجميّتها، ومن ذلك

1 ـــ نفسه.

2 ـــ السّيوطي، جلال الدّين. معترك الأقران في إعجاز القرآن. فهرسة: أحمد شمس الدّين، ط 1، المجلّد 2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988، ص 3.

3 ـــ مكرم، عبد العال سالم. الكلمات القرآنيّة في الحقل القرآني. ط1، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1996، ص 26.

4 ـــ الشّعراء: 195.

5 ـــ يُنظر: السّقّار، منقذ بن محمود. تتريه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين. رابطة العالم الإسلامي، د ت، ص253 ـــ 255.

ومن ذلك كلمة (قرآن – سكينة – حور)، فكلمة (قرآن) ليست من الكلمة العبريّة (קָרָא) كرا، وهي مكوّنة من الأحرف العبريّة[1]:(קָ)كاف و(רָ) ريش و(א) آلف، ولا من السّريانيّة (قرُا)، بل هي من الجذر العربي (قرأ)، وهذا التّشابه في جذور كلمات اللّغات السّامية كبير ومعروف عند علماء اللّغات، وصوره أكثر من أن تحصى.[2]

فكلمة (قرآن) مشتقّة عربيّة على وزن (فُعْلان) من (قرأ ، قرآنا)، ومثل هذا الاشتقاق كثير في لغة العرب (شُكْران ـــ فُرْقان ـــ ثُكْلان...).وهي مصدر آخر من الفعل (قرأ)، وهو يختلف في معناه عن المصدر (قراءة)، فالمصدر (فعلان) يفيد معنى زائداً، فالقراءة في أيّ كتاب هي صورة للقراءة، أمّا القرآن فهو حقيقة القراءة. ويؤثر عن الشّافعي أنّه قال : القرآن اسم على غير مشتقّ خاصّ بكلام اللّه.فهو غير مهموز، لم يؤخذ من قراءة، ولكنه اسم لكتاب اللّه مثل: التّوراة والإنجيل. ويقول الزّجّاج : إنّ ترك الهمز فيه من باب التّخفيف. ونقل حركة الهمز إلى السّاكن الصّحيح قبلها. والقائلون بالهمز مختلفون، وأوجه ما في خلافهم رأيان: أولهما: أنّه مصدر لقرأت، مثل الرّجحان والغفران، سمّي به الكتاب المقروء، من باب تسمية المفعول بالمصدر. والرّأي الثّاني : أنّه وصف على فعلان، مشتقّ من القرء، بمعنى الجمع.[3]

---

1 ـــ جودي، محمّد فاروق. وحرب، سعيد. قواعد اللّغة العبريّة (تطبيقات ونصوص). دار الثّقافة للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1976، ص 6 ـــ 7.

2 ـــ القرآن ولغة السريان، أحمد محمد علي الجمل، (كتاب إلكتروني)، وقد بين الدكتور الجمل أمثلة لهذا المتشابه، ومنه لفظة (الحور)، فتدور معانيها في العربية والعبرية والســـريانية على البياض والصفاء، لكنها كلمة عربية أصيلة استخدمها العرب، ووردت في أشعارهم ، ومن ذلك قول عمرو بن قُميئة:

لَهــا عَــينُ حَــوراء في رَوضَـــةٍ وَتَقرو مَــعَ النَبتِ أَرطى طِـــوالا

وقول خليفة بن بشير:

حتى أضاءَ سِراجٌ دونه حَجَلٌ حُورُ العيونِ مِلاحٌ طرفُها ساجي

(السّقّار. ص254)

3 ـــ الأبياري، إبراهيم. الموسوعة القرآنية. مؤسّسة سجّل العرب، ج 1 ، ص : 348.

ورُبّ كلمة أعجميّة تخضع اليوم للنّقل، مع ما تعرفه علوم اللّغة من تطوّر فتحتاج أحياناً في وضع مقابل عربيّ مناسب لها، إلى الدّرس والتّحليل والبحث أياماً وشهورا، يستغرقها الباحث أو الباحثون في التّفتيش عن معناها الأصلي في اليونانيّة أو السّريانيّة أو اللاتينيّة، والبحث عن أصل واضعها وعن غايته من وضعها. أمّا المقابل العربيّ الّذي سيوضع أمام اللّفظ الأعجميّ، فليس يسيرا إيجاده أو اختياره، فذلك يتطلّب جهودا مضنيّة من البحث والدّراسة والمراجعة، في التّراث العلميّ القديم، بغيّة العثور على لفظ عربيّ رائق، يؤدّي ما يؤدّيه اللّفظ الأعجمي من معنى، أو يدلّ على معنى مقارب لمعناه.[1]

ومع كلّ ما تحتاجه هذه العمليّة من جهد، فقد عالج القرآن الكريم العَلَم الأعجمي بطريقة تنمّ عن إعجازه، وتدلّ على أنّه نصّ لا يمكن أن يكون إلاّ عربيّا، فللقرآن في تفسير عَلَمه الأعجمي طرائق شتّى تبعث على الدّهشة والإعجاب...منها:[2] التّفسير بالتّعريب،﴿ وَمِيكَىٰلَ ﴾ مثاله. ــ التّفسير بالتّرجمة، ومثاله: ﴿ ذوَٱلْكِفْلِ ﴾ ــ التّفسير بالمرادف، ومثاله:﴿ مُوسَىٰ ﴾. ــ التّفسير بالمُشاكَلة، ومثاله:﴿ زَكَرِيَّآ ﴾. ــ التّفسير بالمُقابلة، ومثاله:﴿ عَادٌ ﴾. ــ التّفسير بالسّياق العام، ومثاله:﴿ لُوطٌ ﴾.

فلفظة (ميكائيل) هي (ميخائيل) بالعبريّة، وقد عرّبها القرآن (ميكال) أو (ميكائل) وقد أبقى على الصّورة الأعجميّة للّفظ بعد تهذيبه، بما يتناسب ومخارج أصوات العربيّة وأوزانها، كما تفعل العربيّة مع (جيورجيوس) الّتي عُرّبت إلى

1 ــ الشهابي / المصطلحات العلمية .... / 175 نقلا عن: الزّركان، محمد علي. الجهود اللّغوية في المصطلح العلمّي الحديث. اتحاد لكتاب العرب، 1998، ص 52.

2 ــ العَلَم الأعجمي في القرآن مفسّرا بالقرآن.ج1، ص 139.

(جرجس) بالإبقاء على الأحرف الصّحيحة دون سواها.[1] وهذا ما سمّاه أبو سعدة التّفسير بالتّعريب. أمّا التّفسير بالتّرجمة، فيظهر جليّا في نقل (ذي الكفل)، وعربيّته لا جدال فيها مبنى ومعنى، وقد اختلف المفسِّرون فيه؛ أهو نبيّ لم تذكره التّوراة، أم هو من أعلام التّوراة المترجمة إلى العربيّة، كما اختلف فيه المستشرقون.[2] ويرجّح أبو سعدة كون ذي الكفل نبيّا أشارت إليه التّوراة على أنّه الكاهن العظيم (حِلْقيّا) وهو اسم عبرانيّ مركّب تركيبا مزجيّا مكوّن من: (حِلْقي + يا)، وجذره (حَلَقْ) مكافئ لـــ(خَلَق) في العربيّة، ومن معانيه: الخَلاَق بتخفيف اللاّم، أي الكِفل والحظّ والنّصيب[3] وهذا الاسم على أصله يعني (خَلاَقُه) أي خلاَق الله، والمسمّى به(ذو الكفل) أي المعطى كفلا...ولعدول القرآن من التّعريب إلى التّرجمة أسباب، منها الجرس القرآني، والفرق واضح بين: (حِلْقيّا) و(ذي الكفل).[4]

أمّا إذا انتقلنا إلى التّفسير بالمرادف، فنجد اسم (موسى) في القرآن ليس تعريبا لاسم (موشيه) العبراني، بل هو مقابل لاسم هذا النّبيّ عليه السّلام في لغة آل فرعون

---

1 ــ ن م، 139 ــ 140.

2 ــ فقالوا فيه:

« Dhû'l-Kifl, prophète israélite peu identifié (Elias, Obadia) ». *Berque, 348.*
«Elcaphel, était fils de Job et qu'il habitait la Syrie. Il fut nommé ainsi parce qu'il jeûnait le jour et veillait la nuit. Il jugeait sans aigreur les différends des mortels, de manière que tous ceux qui s'en rapportaient à son jugement s'en retournaient toujours satisfaits.» *Savary, 311.*
«On ne sait pas auquel des prophètes connus dans les Ecritures répond Dhoulkefl ; selon les uns, c'est Elie(Elias) ; selon d'autres, c'est Zacharie ou Isaïe, Dhoulkefl peut signifier : homme plein de soins(pour son peuple), ou homme faible, ou homme qui a une part, un lot.» *Kasimirski, 262.*

3 - قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِي ٱلْأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾ ﴾ آل عمران: 77. لا خلاق لهم: لا نصيب لهم.

4 ــ العَلَم الأعجمي في القرآن مفسَّرا بالقرآن.ج2، ص 175 ــ 184.

الّذين التقطوه وهو مجهول الاسم، فحقّ لهم تسميّته بالمصريّة القديمة، و(موسى) لفظة من الجدر (م س ى) فعل بمعنى (ولد) أو (وليد)،[1] قال الله تعالى: ﴿ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ ﴾[2] أي: قال فرعون لموسى ممتنًا عليه: ألم نُربّك في منازلنا صغيرًا. والوليد أيضا من أعلام العرب. أمّا إذا نظرنا إلى التّفسير بالمُشاكلة، فأمامنا قوله تعالى: ﴿ كٓهيعٓصٓ ﴿١﴾ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ﴿٢﴾ ﴾.[3] لاحظ اللّفظة العربيّة والاسم الأعجميّ العبرانيّ. ولا يمكن لصاحب الذّوق السّليم أنْ يرى في ذلك مجرّد جناس، ولا أن يبرّره بالمصادفة، لأنّ القرآن الكريم ــ بكلّ بساطة ــ لا يتكلّف المحسّنات، ولا يقوم على المصادفات، ولكنّ النّسق القرآنيّ كلٌّ متكامل، فإذا علمت أنّ زكريا في اللّسان العبرانيّ معناها حرفيّا « ذاكر الله » علمت أنّ الجناس اللّفظي بين المفردتين، ليس مقصودا لذاته، وإن زاد الآية عذوبة، ووقعا في النّفس.[4] تأمّل الآية فستجد وكأنّه عزّ وجلّ يقول:« ذَكَرَ اللهُ ذاكرَ الله، أو ذكَرَ اللهَ فذكَرَه، أو ذكَرَ اللهَ فذكَرَتْهُ رحمةُ الله.»[5]

أمّا التّفسير بالمُقابلة، فيُوقفنا عند لفظة (عاد) وهي في الآراميّة ــ العبريّة بمعنى (الأبد) و(الخلود)،[6] وفي قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥٓ أَهْلَكَ عَادًا ٱلْأُولَىٰ ﴿٥٠﴾ وَثَمُودَا۟ فَمَآ أَبْقَىٰ ﴿٥١﴾ ﴾[7] قابل بين صفة الخلود الّتي تدلّ عليها لفظة (عاد) وبين الهلاك الّذي كتبه الله عليها؛ أي ما عادت عادٌ ولن تعود، وهذا التّفسير بالمقابلة آية في الإعجاز، وفي التّفسير بالسّــياق

1 ــ العَلَم الأعجمي في القرآن مفسَّرا بالقرآن. ص 11 ــ 21.

2 ــ الشّعراء:18.

3 ــ مريم: 1 ــ 2.

4 ــ يُنظر: العَلَم الأعجمي في القرآن مفسَّرا بالقرآن. ج 1، ص 39 ــ 40. وج2، ص 228.

5 ــ ن م. ج1 ص 40.

6 ــ ن م. ج1 ص 240 ــ 241.

7 ــ النّجم: 50 ــ 51.

بالسّياق العام نجد اسم (لوط) ومعناه بالعبريّة (محجوب) و(مستور)[1] وفي قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَٰوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِۦ فَطَمَسْنَآ أَعْيُنَهُمْ ﴾[2] تفسير لهذا العَلَم، فلقد طلبوا منه أن يفعلوا الفاحشة بضيوفه من الملائكة, فطمس الله أعينهم فلم يُبصروا شيئًا. وكذلك في قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓاْ إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ ﴾[3] أي قالت الملائكة: يا لوط إنّا رسل ربّك أرْسَلنا لإهلاك قومك, وإنّهم لن يصلوا إليك, فاخرج من هذه القرية أنت وأهلك ببقية من اللّيل.

إنّ كثيرا من الأسماء ما هي إلاّ كلمات نقلتها العرب، ثمّ أخرجتها على أوزان لغتها وأجرها في فصيحها فصارت بذلك عربيّة، وقد ورد بعضها في القرآن، «وإنّما وردت في القرآن لأنّه لا يسدّ مسدّها إلاّ أن توضع لمعانيها ألفاظ جديدة على طريقة الأوّل، فيكون قد خاطب العرب بما لم يوقفهم عليه، وما لا يدركون بفطرهم اللّغويّة وجه التّصرّف فيه، وليس ذلك ممّا يستقيم به أمر ولا هو عند العرب من معاني الإعجاز في شيء، لأنّ الوضع يعجز أهله، وهم كانوا أهل اللّغة.»[4] وكأنّ هذه الألفاظ لا يغني عن ذكرها ذكر غيرها، ولهذا السّبب رأى العلماء في تلك الألفاظ المعرّبة الّتي اختلطت بالقرآن إعجازا ذاتيّا، وقالوا: «إنّ بلاغتها في نفسها أنّه لا يوجد غيرها يغني عنها في مواقعها من نظم الآيات، لا إفرادا ولا تركيبا.»[5]

والعربيّة كغيرها من اللّغات الحيّة، قابلة للتّأثّر، كما هي قابلة للتّأثير، وقبل أن يكرم الله هذه اللّغة بالقرآن الكريم، دخلت عليها «كلمات أعجميّة لمسمّيات لم تكن

1 ــ يُنظر: ن م. ج 1، ص 142 ــ 144.

2 ــ القمر:37.

3 ــ هود:81.

4 ــ مصطفى صادق، الرّافعي. إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة. دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص 54.

5 ــ ن م، ن ص.

عند العرب ثمّ طرأت عليهم فأخذوها بأسمائها. غير أنّ اللّسان العربيّ استطاع أن يَصْقُلَ هذه الألفاظ الأعجميّة حتّى أصبح بعضها وكأنّه عربيّ خالص: من هذه الألفاظ: قرطاس، درهم، دينار، سجِلّ، برنس، كرسي، دِمَقْس، اسْتَبْرَق، قصر.»[1] واللّغة العربيّة بما تملك من خصائص مؤهّلة لتهذيب الدّخيل وتشذيب الأعجمي، لأنّها[2] اللّغة الأكثر حروفا، والأغزر جذورا، والأوفر أوزانا، والأضبط نحوا وموازين صرف، فهي اللّغة الأجدر بجعل الأعجميّ شبيها فيها بالعربيّ، لأنّها تُذيب عجمة معنى اللّفظ المنقول إليها في عروبة صورته بعد تعريبه. لكنّ هذا لا يعني أنّ العرب لم تستخدم ألفاظا أعجميّة وفدت إلى لغتها من لغات أخرى فقد استورد العرب أشياء عديدة، في رحلاتهم إلى الشّام وفارس، واستوردوا معها أسماءها كـــ (سندس، وإستبرق، وزنجبيل)، فأصبحت عربيّة بالتّعريب، ويشبه هذا استخدامنا اليوم لبعض الكلمات المتعلّقة بمصنوعات وفدت إلينا من الغرب، كـــ (التلفزيون، الفيديو، الرّاديو).[3] وبعد ما استعمل العرب بعض هذه الأسماء، نقلها القرآن، وهي لن تقلّل من عروبة القرآن، فعروبة أساليبه وفصاحة كلماته لم ينكرهما حتّى عرب الجاهليّة، وهم مَن هم في الفصاحة والجزالة، وكذلك في الحرص على الوقوف على زلل في القرآن أو خطأ.[4]

وقد أكّد أبو عبيدة بن المثنّى فصاحة النّص القرآني ونفى عنه الألفاظ الأعجميّة وحاول ردّ كلّ الأعلام الأعجميّة في القرآن الكريم إلى أصول عربيّة، وقال في بعضها إنّ القرآن عرّبها، إذ « نزل القرآن بلسان عربيّ مبين، فمَن زعم أنّ فيه غير العربيّة فقد

---

1 ــ فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي. ج 1(الأدب القديم: من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة)، ط 4، دار العلم الملايين، بيروت، 1981، ص 37.

2 ــ رؤوف أبو سعدة. ص 69.

3 ــ السّقّار، منقذ بن محمود. تتريه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين. رابطة العالم الإسلامي، د ت، ص253 ــ 255.

4 ــ السّقّار. ص 255.

أعظم القول، ومن زعم أنّ﴿طه ﴾ بالنّبطيّة فقد أكبر، وإن لم يعلم ما هو، فهو افتتاح كلام، وهو اسم للسّورة وشعار لها. وقد يوافق اللّفظُ اللّفظَ ويقاربه ومعناهما واحد، وأحدهما بالعربيّة والآخر بالفارسيّة أو غيرها. فمن ذلك الاستبرق بالعربيّة، وهو الغليظ من الدّيباج، والفرند، وهو بالفارسيّة، استبره، وكوز وهو بالعربيّة جوز وأشباه ذلك كثير».[1] ولو تتبّع المرء هذه الألفاظ لوجدها وفيرة.

3.2.2 الحروف المقطّعة في الخطاب الاستشراقي.

فواتح السّور أو ما يُسمّى بالحروف المقطّعة، من القضايا القرآنيّة الهامّة الّتي أثارت فطرة حبّ الاستكشاف عند المستشرقين، كونها مكتنفة بالأسرار من كلّ جانب، لقد حرّكت في نفوسهم رغبة البحث والاستطلاع في القرآن الكريم، ومن المستشرقين الّذين اهتمّوا بهذا الأمر هنري ماسيه الّذي يقول:« هناك تسع وعشرون سورة تنتهي كلّها تقريبا إلى العصر الّذي سبق الهجرة مباشرة، وتبدأ بحروف مفردة لا تزال تحيّر مفسّري القرآن من المسلمين وغيرهم.»[2] لذا كانت محلّ إثارة في كثير من الدّراسات الاستشراقيّة، بعدما تدارسها جمع من علماء المسلمين على مرّ العصور.

لقد تواطأ جلّ المستشرقين على وصف هذه الحروف بالغموض، والإشارة إلى أنّ العلماء المسلمين قد أجهدوا أنفسهم، دون جدوى، في الكشف عن أسرارها وإظهار ما خفي وراءها، يقول بوسكي:« بعض السّور القرآنيّة تبدأ بأحرف وعلامات غامضة. لقد أجهد المؤلّفون المسلمون أنفسهم والأوروبيّون من بعدهم، لتفسير هذه الواقعة، لكن من غير جدوى، وظلّ السّؤال بدون حلّ، وسيظلّ كذلك.»[1] وهنا، قد أضاف هذا المستشرق إلى الأحرف "علامات"، إمعانا منه في

1 ــ عرفة، عبد العزيز عبد المعطي. قضية الإعجاز وأثرها في تدوين البلاغة العربية. ط 1، عالم الكتب، بيروت، 1985، ص 112.

2 - L'Islam. p 80.

1 - Kasimirski, M. Le KORAN, tome premier, Introduction Notes de G.H.Bousquet, p.12.

كذلك.»[1] وهنا، قد أضاف هذا المستشرق إلى الأحرف "علامات"، إمعانا منه في ترسيخ معنى الغموض، وتيئيسا منه في الوصول إلى إبراز المخبوء، « فالعلماء المسلمون بعد أن بحثوا لها عن إيجازات وجدوا فيها لغزا لا يعرفه إلاّ الله وحده. وعاد بعض المستشرقين إلى فكرة الإيجازات. وأراد آخرون أن يجدوا فيها الحروف الأولى لأسماء المالكين الأُوّل للنّسخ الّتي كتبها زيد»،[2] فبحثوا من أجل ذلك في كلّ سهل، وركبوا كلّ صعب، فلمّا عجزوا، استحالت الظّاهرة عندهم شبهة وانقلب الأمر فرية.

وعند ترجمته لمعاني سورة البقرة، وقف سفاري عند قوله تعالى:﴿ الٓمٓ ﴾ وعبّر عن هذه الحروف بالحروف اللاّتينيّة(A.L.M)، ثمّ علّق عليها في الهامش بقوله:« هذه الحروف، يقول مفسّرو القرآن: هي ميزات غامضة لا يجب إطلاقا البحث عن إدراك معناها، فلقد ظنّوا أنّ الله لم يوحِ علمها إلاّ للنّبيّ، وستبقى دائما خفيّة الأسرار، ما دام في الدّنيا هالك.»[3] فهو يسجّل فرادهّا كونها خاصّة بالقرآن الكريم، ووَصَفَها بالاستبهام، ثمّ قطع الأمل في الوصول إلى حقيقة هذه الحروف أمام الباحثين، لكنّه ينسب هذا الزّعم كلّه إلى المفسّرين المسلمين. ومن المستشرقين مَن اكتفى بالإشارة إلى هذه الظّاهرة بقوله: «هناك حروف منفردة مسجّلة على رأس بعض السّور، دون تزويدنا بأيّ إيضاح مقنع؛ الله وحده هو الّذي يعلم مدلولها.»[4] ولأنّه لم يتزوّد بأيّ تفسير واضح وجليّ لهذه الحروف، فقد أسند علمها إلى الله وحده، وهو مذهب قد سلكه علماءُ من المسلمين أيضا.

ويذهب المستشرق الفرنسي لوت إلى أنّ النّبيﷺ مدين بفكرة فواتح السّور في القرآن الكريم، من مثل: حم، وطسم، وألم، كهيعص... لتأثير خارجيّ، يذكّرنا

1 - Kasimirski, M. Le KORAN, tome premier, Introduction Notes de G.H.Bousquet, p.12.
2 - L'Islam. p 80.
3 - Savary, M. Mahomet. LE KORAN. éditions Garnier Frères, Paris,1963, p114.
4- Maurice Gaudefroy-Demombynes, p15.

ويذهب المستشرق الفرنسي لوت إلى أنّ النّبيﷺ مدين بفكرة فواتح السّور في القرآن الكريم، من مثل: حم، وطسم، وألم، كهيعص... لتأثير خارجيّ، يذكّرنا بحديث المستشرقين عن مصادر القرآن الأجنبيّة، ويرجّح أنّ هذا التّأثير تأثير يهوديّ، معتقدا أنّ السّور الّتي بُدئت بهذه الحروف المقطّعة هي سور مدنيّة، خضع فيها النّبيّﷺ لتأثير اليهود. ولو أمعن النّظر لعلم أنّ سورتين فقط من التّسع والعشرين الّتي أُستُهِلّت بهذه الحروف مدنيّتان، وهما سورتا البقرة وآل عمران، أمّا السّبع والعشرون الباقيّة فمكيّة.[1] كما يُلاحَظ على المستشرقين في ترجمتهم معاني القرآن الكريم، التّعبير عن هذه الحروف بحروف الأبجديّة اللاّتينيّة المجرّدة، فقد ترجموها عكس ما فعله مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف بالمدينة المنوّرة، والجدول الآتي يوضّح ذلك.

الحروف	م م ف ط م	سفاري	كزيميرسكي	حاك بيرك
﴿الر﴾	Alif, Lam, Ra	E.L.R	Elif.Lam.Ra	A.L.R
﴿الم﴾	Alif, Lam, Mim	A.L.M	A.L.M	A.L.M
﴿المر﴾	Alif, Lam, Mim, Ra	E.L.R	Elif.Lam.Mim.Ra	A.L.M.R
﴿المص﴾	Alif, Lam, Mim, Sad	E.L.M.S	Elif.Lam.Mim.Sad	A.L.M.Ç
﴿حم﴾	Ha, Mim	H.M		H.M
﴿حم ۝١ عسق﴾	Ha, Mim. Ain, Sin, Qaf	H.M.A.S.K		H.M.'A.S.Q
﴿ص﴾	Sad	I.S		Ç
﴿طس﴾	Ta, Sin,	T.S		T.S
﴿طسم﴾	Ta, Sin, Mim	T.S.M		T.S.M
﴿طه﴾	Ta, Ha	T.H	Ta, Ha	Taha
﴿ق﴾	Qaf	K		Q

1 ـــ يُنظر: زقزوق، محمود حمدي. الاستشراق والخلفيّة الفكرية للصّراع الحضاري. ص 89.

﴿ق﴾	Qaf	K		Q
﴿كهيعص﴾	Kaf. Ha. Ya. Ain. Sad	K.H.Y.A.S	Kaf. Ha. Ya. Ain. Sad	K.H.Y.'A.S
﴿ن﴾	Nun	N		Nûn
﴿يس﴾	Ya. Sin	S		Yâsin

إنّ قراءة سريعة في الجدول[1] تكشف عن اضطراب كبير في عمل هؤلاء المستشرقين الثّلاثة؛ فسفاري أسقط (M)(م) من ﴿ آلمر ﴾، كمّا ترجم الألف مرّة:(E) ومرّة:(A)، وأضاف (I) في ﴿ ص ﴾ وحذف (Y) في ﴿ يس ﴾. أمّا كزيميرسكي فقد استعمل الحروف المجرّدة في ﴿آلمر﴾ ثمّ لجأ إلى استخدام كلمات دالّة على الحرف في بقيّة الحروف، مثل: *Elif.Lam.Mim.Ra* في﴿آلمر ﴾، كمّا ترجم الألف مرّة:(E) ومرّة:(A) على غرار سفاري. أمّا جاك بيرك فقد استعمل الحروف مجرّدة كما استخدمها بالشّكل المنطوق، بدون أيّ ضابط؛ فقد ترجم ﴿ طس ﴾ ذات الحرفين(T.S) في حين ترجم مثليتيها: ﴿ يس ﴾ (Yâsin)، ﴿ طه ﴾(Taha)، كما ترجم ﴿ ق ﴾ ذات الحرف الواحد(Q)، وترجم نظيرتها ﴿ ن ﴾ (Nûn). أمّا الاختلاف بينهم فواضح.

إنّ معظم المستشرقين مدينون لكتاب تاريخ القرآن لنولدكه، في كثير من الدّراسات المتعلّقة بالقرآن الكريم، فالمستشرق الألماني، وعلى عكس ما ذهب إليه لوت يستبعد أن يكون الرّسولﷺ هو الّذي وضع هذه الحروف على رأس السّور، غير أنّه يظنّ أن يكون كتبة الوحي هم مَن قام بذلك، « ولعلّ هذه الحروف

1 ـــ اكتفيت بذكر هذا الجزء من ترجمة كزيميرسكي المتوفّرة في الجزء الأوّل من كتابه:Le KORAN, tome premier الّذي ينتهي عند سورة ﴿ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ أمّا بقيّة الفواتح فموجودة في الجزء الآخَر من الكتاب، والّذي لم أتمكّن من الحصول عليه إلى غاية طباعة هذه الرّسالة.

ومجموعات الحروف علامات ملْكيّة، وضعها أصحاب النّسخ الّتي استخدمت في أوّل جمع قام به زيد، وصارت فيما بعد جزءاً من شكل القرآن النّهائي، بسبب الإهمال، لا غير»[1] فلا يستبعد أن تكون هذه الحروف هي الحروف الأولى من أسماء مالكي النّسخ، ويحاول ربطها بأسماء الصّحابة الّذين ملكوا نسخا من القرآن، فذهب إلى أنّ ﴿الر﴾ تشير إلى الزّبير، و﴿المر﴾ إلى المغيرة، و﴿طه﴾ إلى طلحة أو طلحة بن عبيد الله، و﴿حم﴾و﴿ن﴾ إلى عبد الرّحمن. أمّا ﴿كهيعص﴾ فقد يعني الحرف الأوسط (بن) والحرفان الأخيران (العاص) الخ. ثمّ يستدرك قائلا: « لكنّ إمكانيّة اختلاف القراءة تجعل الأمر بمجمله غير أكيد.»[2]

إنّ فواتح السّور لم تشغل بال المستشرقين وحدهم، بل كانت محلّ دراسة وبحث عميق ومتواصل، على مرّ السّنين، قام به السّلف، وقد ذهب علماء المسلمين في النّظر إليها مذاهب شتّى، وقال القنوجي إنّهم قد أسسوا للبحث في هذه الحروف علما أطلقوا عليه:علم (معرفة فواتح السّور) صنّف فيه ابن أبي الإصبع كتابا سمّاه خواطر السّوانح في أسرار الفواتح.[3] أمّا المواضع الّتي وردت فيها هذه الحروف، فهي:

﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾ البقرة: 1 – 2

﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴿٢﴾﴾ آل عمران: 1 – 2

﴿الٓمٓصٓ ﴿١﴾ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ الأعراف:1–2

﴿الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١﴾﴾ يونس: 1

﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾ هود: 1

﴿الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿١﴾﴾ يوسف: 1

1 ـــ نولدكه، تيودور. تاريخ القرآن. 303.

2 ـــ نولدكه. 303.

3 ـــ القنّوجي، صدّيق بن حسن. أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم). ج2، فهرسة: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثّقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1978، ص 503.

﴿ الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ١ ﴾ يوسف: 1

﴿ الٓمٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِۗ وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ١ ﴾ الرعد: 1

﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ١ ﴾ إبراهيم: 1

﴿ الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ ١ ﴾ الحجر: 1

﴿ كٓهيعٓصٓ ١ ذِكۡرُ رَحۡمَتِ رَبِّكَ عَبۡدَهُۥ زَكَرِيَّآ ٢ ﴾ مريم: 1 – 2

﴿ طه ١ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ٢ ﴾ طه: 1 – 2

﴿ طسٓمٓ ١ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢ ﴾ الشعراء: 1 – 2

﴿ طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٍ ١ ﴾ النمل: 1

﴿ طسٓمٓ ١ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢ ﴾ القصص: 1 – 2

﴿ الٓمٓ ١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ٢ ﴾ العنكبوت: 1 – 2

﴿ الٓمٓ ١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ ﴾ الروم: 1 – 2

﴿ الٓمٓ ١ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ٢ ﴾ لقمان: 1 – 2

﴿ الٓمٓ ١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢ ﴾ السجدة: 1 – 2

﴿ يسٓ ١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ٢ ﴾ يس: 1 – 2

﴿ صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ١ ﴾ ص: 1

﴿ حمٓ ١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ٢ ﴾ غافر: 1 – 2

﴿ حمٓ ١ تَنزِيلٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٢ ﴾ فصلت: 1 – 2

﴿ حمٓ ١ عٓسٓقٓ ٢ كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ٣ ﴾ الشورى: 1 – 2

﴿ حمٓ ١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢ ﴾ الزخرف: 1 – 2

﴿ حمٓ ١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢ ﴾ الدخان: 1 – 2

﴿ حمٓ ١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ ٢ ﴾ الجاثية: 1 – 2

﴿ حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ ۝٢ ﴾ الأحقاف: 1 – 2

﴿ قٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ۝١ ﴾ ق: 1

﴿ نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١ ﴾ القلم: 1

ادّعى المشكّكُون أنّ الحروف المقطّعة الواردة في فواتح السّور الّتي ذكرناها حروف عاطلة، لا يُفهم معناها،[1] والحقيقة أنّ هذه الحروف ليست عاطلة أو مهملة، ولا يمكن لأحد أن يدّعي أنّها غير ذات معنى ولا دلالة، أو ليس لوجودها على هذا الشّكل حكمة أو فائدة. كما لا يمكن لأحد أن ينفي أنّ العلماء والمفسّرين قد اختلفوا في نظرهم إلى الحروف المقطّعة، وتباينت آراؤهم، و« انقسموا في ذلك إلى فريقين: الفريق الأوّل: لم يخوضوا فيها، ولم يحاولوا تفسيرها، أو بيان معناها والحكمة منها وقالوا: هي ممّا استأثر الله بعلمه، فلا يعلمها إلاّ هو، ونحن لا نخوض فيها. والفريق الثّاني: وقفوا أمامها وتأمّلوا فيها، وحاولوا بيان معناها، والحكمة من ورودها.»[2] وذكر أبو جعفر النّحّاس اختلاف أهل التّفسير، وأهل اللّغة في معنى ﴿ الٓمٓ ﴾ وما شابهها، وسرد مجموعة من الأقوال المختلفة،[3] ثمّ ذكر توقّف بعض العلماء عن الكلام فيها وأشكالها، وأورد قول الشّعبي:« لله تعالى في كلّ كتاب سرٌّ، وسرُّه في القرآن فواتح السّور»[4] وذكر الفخر الرّازي أنّ للنّاس في قوله تعالى:﴿ الٓمٓ ﴾ وما يجري مجراه قولين: فهو عند طائفة علم محجوب خصّ الله به نفسه، ثمّ نسب القول الّذي أوردناه

1 ــ يُنظر: حقائق الإسلام في مواجهة حملات المشكّكين. إعداد نخبة من علماء المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة بمصر. جمعها أحمد سيّد إبراهيم، ص 27 ــ 35.

2 ــ الخالدي، صلاح عبد الفتّاح. القرآن ونقض مطاعن الرّهبان. دار القلم، دمشق، ص 532.

3 ــ يُنظر: النّحّاس، أبو جعفر. معاني القرآن الكريم.ج1، ط1، تح: علي الصّابوني، 1988، ص 73 ــ 77.

4 ــ معاني القرآن الكريم.ج1، ص 77.

الّذي أوردناه للشّعبي إلى أبي بكر رضي الله عنه، وذكر قول عليّ :إنّ لكلّ كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف التّهجّي وهناك طائفة زعمت أنّ المراد من هذه الحروف معلوم، لكنّهم اختلفوا في تفسير ذلك اختلافا على وجوه منها:

قول السّيوطي،[1] فقد عدّ هذه الحروف من المتشابه، وهي ـــ عنده ـــ من الأسرار الّتي استأثر الله بعلمها، وذكر أنّ بعض العلماء قد خاضوا في معناها. وأورد عن ابن عبّاس قوله: ﴿الر﴾و﴿حم﴾و﴿ن﴾: حروف﴿الرحمن﴾ مفرّقة. وساق رأي ابن مسعود إذ قال: هو اسم الله الأعظم. وعن ابن عبّاس قال:﴿الم﴾و﴿طسم﴾ و﴿ص﴾ وأشباهها، قَسَمٌ أقسم الله به وهو من أسماء الله. ثمّ سرد مجموعة من الآراء المختلفة، فقد قيل: هي أسماء للقرآن كـــ:﴿الفرقان﴾و﴿الذكر﴾. وقيل هي أسماء للسّور. وقيل: هي فواتح للسّور كما يقولون في أوّل القصائد(بل) و(لا). وقيل: هي تنبيهات كما في النّداء، أمّا لماذا لم يستعمل الكلمات المشهورة في التّنبيه كـــ(ألاَ) و(أمَا)؟.

فالسّيوطي يذهب إلى أنّ سبب ذلك راجع إلى أنّها من الألفاظ الّتي تواطأ النّاس على استعمالها في كلامهم وتعارفوا عليها، والقرآن كلام لا يشبه غيره من الكلام، فكان من المناسب مخالفة العادة لتحقيق الإعجاز. كما أشار إلى أنّ هذه الحروف وردت للدّلالة على أنّ القرآن مكوّن من حروف العربيّة الّتي هي: أ، ب

1 ــ بني عامر.المستشرقون والقرآن. ص 345.

ت، ث، الخ...[1] « فجاء بعضها مقطّعا وجاء تمامها مؤلّفا ليدلّ القوم الّذين نزل القرآن بلغتهم أنّه بالحروف الّتي يعرفونها فيكون ذلك تقريعا لهم، ودلالة على عجزهم أن يأتوا بمثله بعد أن يعلموا أنّه منزّل بالحروف الّتي يعرفونها ويبنون كلامهم منها.»[2]

وقف الكرماني عند قوله تعالى:﴿ الٓمٓ ﴾ وذكر أنّها آية تتكرّر في أوائل ستّ سور فهي من حيث اللّفظ من المتشابه في القرآن، ثمّ ذكر رأي طائفة من المفسّرين الّذين ذهبوا إلى أنّ قوله: ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾[3] هي هذه الحروف الواقعة في أوائل السّور، فهي أيضا من المتشابه لفظا ومعنى، وأشار إلى أنّ الموجب لورودها أوّل البقرة هو نفسه الموجب لمجيئها في أوائل سائر السّور المبدوءة به، مع زيادة صاد في الأعراف لّما جاء بعده:﴿ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ ﴾[4] وأورد تأييدا لذلك قول بعض المفسّرين الّذين رأوا أنّ معنى﴿ الٓمٓصٓ ﴾[5] هو: ألم نشرح لك صدرك، امّا سبب زيادة الرّاء في مطلع الرّعد فلقوله بعده: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾[6] كما أورد آراء أخرى مختلفة.[7]

ما جاء به الكرماني لا يختلف كثيرا عن مذهب الأنصاري الّذي وقف بدوره عند نفس الآية، ليذكر أنّ ﴿ الٓمٓ ﴾ كُرّر في أوائل ستّ سور، وزاد في (الأعراف)

---

1 ــ يُنظر: السّيوطي، جلال الدّين. الإتقان في علوم القرآن(المختصر). ط2، اختصار: صلاح الدّين أرقه دان، دار النّفائس، بيروت، 1987، ص 119ــ121.

2 ــ السّيوطي، جلال الدّين. الإتقان في علوم القرآن، ص 119ــ121.

3 ــ آل عمران: 7.

4 ــ الأعراف: 2.

5 ــ الأعراف: 1.

6 ــ الرّعد: 2.

7 ــ الكرماني، محمود بن حمزة. أسرار التّكرار في القرآن(البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجّة والبيان). تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، ص 66 ــ 67.

وعارفون بقوانين الفصاحة، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن، فلمّا عجزتم عنه دلّ ذلك على أنّه من عند الله لا من البشر.»[1] وكلّ هذا لا يخرج عن كونه اجتهاد في فهم معاني هذه الحروف، لأنّه لم يثبت عن النّبيّﷺ في هذه الحروف شيء يمكن الاعتماد عليه في توضيح معانيها.[2]

قرّر القرآن الكريم التّحدّي في صور متعدّدة، وكانت الحروف المقطّعة التي تُفتتح بها تسع وعشرون سورة من سور القرآن، صورة أخرى من صور التّحدّي فهذه الآيات وأمثالها تجهر في وجه العرب: القرآن مؤلّف من هذه الحروف الّتي جاء بعضها على رأس بعض السّور، وهي نفس حروف شعركم ونثركم، فهاتوا مثله ما دمتم تدّعون أنّه من كلام محمدﷺ. قال ابن كثير:« إنّما ذُكرت هذه الحروف في أوائل السّور الّتي ذُكرت فيها بياناً لإعجاز القرآن، وأنّ الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، هذا مع أنّه من هذه الحروف المقطّعة الّتي يتخاطبون بها، ولهذا، كلّ سورة اُفتتحت بالحروف فلا بدّ أن يذكر فيها الانتصار للقرآن وبيان إعجازه وعظمته»[3]. وقد ذكر العفيفي من الآيات المبدوءة بالحروف المقطّعة الآيات الّتي افتتحت بـــ ﴿ الٓر ﴾ الواردة في مطلع سورة يونس وسورة هود، وسورة يوسف، وسورة إبراهيم، وسورة الحجر، ثمّ قال:« كلّ آية من هذه الآيات الخمس تحدّثنا عن إحكام القرآن وتفصيله.»[4] وهذا التّحدي القرآني الّذي واجه به كتابُ الله المنكرين والجاحدين دائم ومستمرّ ما دام اللّيل والنّهار، ولئن أعجز أرباب اللّغة زمن جزالتها،

---

1 ــ بني عامر. المستشرقون والقرآن الكريم. ص 345. يُنظر: تفسير الرّازي. ج7،1. في ظلال القرآن، ج1، ص 38.

2 ــ يُنظر: عامر.المستشرقون والقرآن. ص 345 ــ 346.

3 ــ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (60/1).

4 ــ محمّد. القرآن القول الفصل بين كلام الله وكلام البشر. المطبعة العصريّة، الكويت، 1977، ص 54.

فإنّه لمن لا يملكون ناصيّة اللّغة العربيّة أعجز.[1] وبهذا يتّضح أنّ كتاب الله معجز بسوره، وبآياته، وبكلماته، وبحروفه مجتمعة في كلمة ومتفرِّقة،« فبين كلّ الآداب الدّينيّة الموجودة في العالم فإنّ القرآن الكريم كتاب فريد بصورة مطلقة. صياغته وحفظه معجزتان. لأنّه يعلو على النّمط البشري العادي في الكلام. قصار النّظر والمتّخذون موقفا عدائيّا يقولون: إنّه مفكّك ومتقطّع، ولكنّه نموذج مختلف على نحو محدّد فريد ومعجز.»[2] فحروفه إن اجتمعت في بنية كلمة من كلماته، كانت معجزة وإن تقطّعت في فواتح بعض السّور، كانت أبلغ إعجازا.

إنّ هذه الحروف إنّما هي أدوات صوتيّة مثيرة لانتباه السّامع، ومدهشة للمتلقّي يُقصد بها إخلاء الأذهان من الشّواغل الصّارفة لها عن الاستماع الواعي، وتفريغ القلوب من الهموم المانعة لها من الإنصات الجيّد، فالمسافة الزّمنيّة الّتي يستغرقها صوت كلّ حرف من الحروف الّتي تكوّن ﴿الٓمٓ﴾ كافيّة لقرع الأسماع، فتتهيأ لتلقّي الحقائق المدويّة: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾[3] ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۝٢﴾[4] ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢﴾[5] ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢﴾[6] ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾[7] ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾.[8]

1 ـــ السقار، منقذ بن محمود. تتريه القرآن عن دعاوى المبطلين. ص 48 ـــ 49.

2 ـــ ديدات، أحمد. القرآن معجزة المعجزات. تر: علي عثمان، دار المختار الإسلامي، د ت، ص 49.

3 ـــ البقرة: 2

4 ـــ آل عمران: 2

5 ـــ العنكبوت: 2

6 ـــ الروم: 2

7 ـــ لقمان: 2

8 ـــ السجدة: 2

وإنّها لحقائق عظيمة حقّا تستحقّ من المتلقّي الإصغاء؛ ففي البقرة: تقديم ذلك الكتاب العظيم الّذي لا شَكَّ أنّه من عند الله, فلا يحقّ لأحد أن يرتاب فيه لوضوحه, وفي آل عمران: وصف الله الّذي لا معبود بحقّ سواه, فهو المتّصف بالحياة الكاملة كما يليق بجلال وجهه, وهو القائم على كل شيء، وفي العنكبوت: استفهام إنكاريّ عظيم: أظَنَّ النّاس إذ قالوا: آمنا, أنّ الله يتركهم بلا ابتلاء ولا اختبار؟ وفي الرّوم: نبأ عظيم واستشراف جليل؛ غَلَبت فارسُ الرّومَ في أدنى أرض الشّام إلى فارس, وسوف يَغْلِب الرّومُ الفرسَ في مدّة من الزّمن, (بضع سنين) لا تزيد على عشر سنوات ولا تنقص عن ثلاث، وفي لقمان: تقديم آيات القرآن الكريم ذي الحكمة البالغة، أمّا في السّجدة: هذا القرآن الّذي جاء به محمّدﷺ لا شكّ أنّه مترّل من عند الله، ربّ الخلائق أجمعين. أليست جميعها جديرة بحسن الانتباه، وقمينة بجودة الإصغاء؟

ـــ بلى. وربّك، إنّها لكذلك. وتأمّل بقيّة القضايا المذكورة عقب تلك الحروف الرّبانيّة، إنّك ـــ إن فعلت ـــ واجدُها لا تخرج عن وصف جلال الله وعظمته، كما في آل عمران، أو وصف القرآن بالحكمة أو الذّكر أو المجد، كما في يس، وص، وق، أو تقديم الكتاب، كما في البقرة، والأعراف، وهود، وإبراهيم والزّخرف، والدّخان، أو الحديث عن تتريل الكتاب، كما في: السّجدة، وغافر وفصّلت، والجاثيّة، والأحقاف، أو ذكر إنزال القرآن، كما في: طه، أو الحديث عن الوحيّ، كما في: الشّورى، أو عرض آيات الذّكر، كما في: يونس، ويوسف والرّعد والحجر، والشّعراء، والنّمل والقصص، ولقمان، أو ذِكْر رحمة الله عبده زكرياء, فإنّ في ذكره عبرة للمعتبرين، كما ورد في: مريم، أو الاستفهام عن ظَنِّ النّاس أنّهم يُترَكوا لقولهم: آمنا, دون اختبار، كما في العنكبوت، أو الحديث عن تدافع فارس والرّوم

وتداولهم على الغلبة، وهو من باب الإخبار بالغيب، كما ورد في: الرّوم، أو الإشارة إلى أهميّة القلم وما يُكتَب به من الخير والنّفع والعلوم، كما في: القلم.

إنّ الحروف المقطّعة وجه من وجوه التّحدّي القرآني، والشّأن في هذا التّحدّي والإعجاز هو شأن الله في خلقه جميعا، وهو آيّة من آيات صنع الله في كلّ شيء فهذه التّربة في الأرض المكوّنة من ذرّات وجسيمات معلومة الصّفات، والإنسان يستخدمها في صناعة أشياء كثيرة، لكنّه مهما بلغ من الإبداع، فقصارى ما يصوغه منها تحفة ماديّة بلا روح، مهما بلغت دقّة إنجازه. ولكنّ الله الخالق البارئ المبدع يحوّل تلك الذّرّات الميّتة إلى كائن ينبض بالحياة، ويحمل سرّا إلهيّا معجزا. وهكذا القرآن الكريم، فإن كان أقصى ما يؤلّفه الإنسان بالحروف والكلمات كلاما منثورا ونظما موزونا، فإنّ الله جعل منها قرآنا كان فرقانا، والفرق ما بين صنع الإنسان وصنع خالقه من هذه الحروف، هو الفرق ما بين صناعة جسد هامد وخلق روح نابض، هو الفرق ما بين صورة الحياة وحقيقة الحياة ! [1]

هكذا يظهر أنّ القرآن الكريم كتاب لا تنقضي عجائبه؛ فإعجاز أسراره كإعجاز علانيّته، ولفظه مُشاكل لمعناه، ورسمه ملائم لفحواه، والنّظر فيه يُظهِر الخفي ويبيّن الملتبس، كما حدث معنا في دراسة الحروف المقطّعة، الّتي وجدها البعض مثيرة للانتباه «وإثارة الانتباه بمثل هذه المداخل سمة من سمات البيان العالي، ولذلك يطلق بعض الدّارسين على هذه الحروف في فواتح السّور عبارة:(قرع عصا) وهي وسيلة كانت تُستعمل في إيقاظ النّائم، وتنبيه الغافل. وهي كناية لطيفة، وتطبيقها على هذه

1 ـــ يُنظر: قطب، سيّد. في ظلال القرآن. ج1، ص 38.

الحروف غير مستنكَر. لأنّ الله عزّ وجلّ دعا النّاس لسماع كلامه، وتدبّر معانيه،»[1] وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى في سورة الأعراف:﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾ ﴾ وقد ذكر غير واحد من الباحثين أنّ هذه الحروف وعددها أربعة عشر حرفا هي نصف حروف المعجم، وقد جمعها بعضهم في عبارة:[2] نصٌّ حكيمٌ قاطعٌ لهُ سرٌّ.

4.2.2 الاستشراق وإشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم.

إنّ اعتناء المستشرقين بترجمة القرآن ينطلق من قناعة تتمثّل في كون قراءة القرآن هي المفتاح الحقيقيّ الّذي يسمح بمعرفة العالم العربيّ الإسلاميّ معرفة جيّدة، لذا أولوا هذا الجانب اهتماما بالغا، ولكن، وقبل معالجة ظاهرة ترجمة معاني القرآن الكريم، لا بدّ من الإشارة إلى طبيعة اللّسان الّذي اختاره الله لكتابه، فلغة القرآن في حدّ ذاتها تتموقع خارج كلّ قانون أدبيّ شعرا كان أم نثرا، بالرّغم من أنّها من جنس اللّغة الّتي ظهر القرآن في أهلها، وهي أحيانا تفلت من كلّ منطق، ومن كلّ تصنيف أو توصيف يُسلَّط عليها من خارجها، ذلك بوصفها كلام الله سبحانه، فهو الّذي اختار حروفها وصفّها في كلمات، ورصّ هذه الكلمات في جمل شكّل نظمُها إعجازا للنّاطقين بها في عصر كانوا فيه أساطين البيان.

والعربيّة الّتي اختارها الله لغة لكتابه العزيز، هيّ في حدّ ذاتها، وقبل ارتباطها بالقرآن، قد اتّصفت في العموم ببنية تختلف كثيرا عن اللّغات اللاّتينيّة الّتي سعى أربابها إلى ترجمة معاني القرآن بها، ففي العربيّة عبارات لها مكنونات تحوي معاني تصعب

1 ــ حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشكّكين. إعداد نخبة من علماء المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، إشراف وتقديم: زقزوق، محمود حمدي، وزارة الأوقاف، القاهرة،2002، ص 61.

2 ــ الزّركشي. البرهان. ص1/ 167.

إلى ترجمة معاني القرآن بها، ففي العربيّة عبارات لها مكنونات تحوي معاني تصعب ترجمتها، من غير إحداث بعض النّشاز، والقرآن الكريم بالإضافة إلى كونه كتابا سماويّا يمثّل دستورا لحياة المؤمن، ينتظم حياته في كلّ مناحيها، فهو قد أُنْزِل ليُتلى أناء اللّيل وأطراف النّهار، ويرتّل، فكانت المسحة الإيقاعيّة جزءا لا يتجزأ من تكوينه، ممّا يشكّل صعوبة أمام التّرجمة اللاّئقة به، مع ضرورة الإشارة إلى أنّ شرح فحوى آية قد يكون مختلفا من فرع إلى آخر من فروع الإسلام، وهذه التّشعّبات قد تؤدي إلى سقوط محتوم في كلّ ترجمة، « فكما أنّه ليس أحد من المخلوقين مماثلا لله في أوصافه فكلامه من أوصافه الّتي لا يماثله فيها أحد، فليس كمثله شيء في ذاته، وأسمائه وصفاته وأفعاله تبارك وتعالى.»[1] وتجد آية واحدة توحي بمعان متعدّدة، فكتاب الله حمّال أوجه.[2]

لقد ارتبطت التّرجمات الأوروبيّة للقرآن الكريم في الغالب بتأثيرات الحركات الفكريّة، والأحكام المسبقة، الخاصّة بكلّ مرحلة تاريخيّة، كما تأثّر كلّ مترجم بالمجتمع والوسط الّذي كان يعيش فيه، وقد يحمل كلّ واحد منهم تصوّرات وقيّما تنعكس على مضمون ترجمته، بوعيّ أو بلا وعيّ، وقد حاول بعض المترجمين البقاء مخلصين للنّصّ العربيّ، بينما أصرّ غيرهم على الإضافة في الشّكل محاولين نقل الجماليّة الأدبية للنّصّ المترجَم.[3] إنّ انتخاب واحد من هذين الخيارين يعود عادة إلى أصالة الإبداع كحدّ فاصل بين المترجمين في محاولتهم البقاء مخلصين للمعنى الحرفي. وهم في ذلك يخاطرون بتفضيل أسلوب قد يكون ثقيلا وصعب المنال على غير العرب أو المعرّبين،

---

1 ـــ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان: الشيخ السعدي 3/ 218-251.

2 ـــ العوّا، سلوى محمّد. الوجوه والنّظائر. ط 1، دار الشّروق، القاهرة، 198، ص 40.

3 ـــ يُنظر على سبيل المثال: ترجمة شوراكي.

وأولئك الّذين يسعون إلى المحافظة على غنا النّصّ العربيّ وجماله، قد وقعوا في الابتعاد عن بنية النّصّ الأصلية، فكلمات القرآن الكريم تتّسم بالتّنوّع الفنّي والدّلالي.

في العصور الوسطى، بدأت تجليّات ترجمات المعاني القرآنيّة الأولى، وقد ظهرت متأثّرة بالأحكام السّلبيّة المسبقة، وحاولت تبرير الإدانة المسيحيّة للإسلام. فقد كان الغرض من ترجمة معاني القرآن تمكين المناوئين من نقض الكتاب ودحض الإسلام ويؤكّد عريبي، ارتباط ترجمات معاني القرآن الكريم بالتّنصير[1]، بل ذهب بعض المستشرقين إلى أنّ الباعث الأوّل وراء ترجمة الغربيين القرآن هو التّبشير، « ولقد كانت فكرة التّبشير هي الدّافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن واللّغة العربيّة؛ فكلّما تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائيّ بقوّة السّلاح، بدا واضحًا أنّ احتلال البقاع المقدَّسة لم يؤدِّ إلى ثني المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدَّى إلى عكس ذلك وهو تأثُّر المقاتلين الصليبيّين بحضارة المسلمين وتقاليدهم ومعيشتهم في حلبات الفكر».[2] وقد ولّد ذلك عند المسيحيّين قناعة، مؤدّاها: أنّ الاعتماد على القوّة وحدها في مواجهة المدّ الإسلامي غير مجدٍ، فعمدوا إلى فعل كلّ ما يمكّنهم من معرفه هذه الأقوام الّتي تحمل لواء الإسلام، ووجدوا ترجمة كتابهم أهمّ مراحل التّعرف عليهم.

ظهر في منتصف القرن الثّاني عشر الميلادي أوّل نقل لمعاني القرآن الكريم إلى اللّغة اللاتينية، وذلك بين سنتي:(1141م و1143م)، وكان ذلك برعاية الرّاهب الفرنسي بطرس النّاسك، وقد ظلّت هذه التّرجمة محفوظة في دير كلوني، ولم تُنشر إلاّ سنة 1543، وقد واجهت هذه التّرجمة صدى خوف الدّوائر الدّينيّة المسيحيّة من

1 ـــ محمّد ياسين عريبي. الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي. المركز القومي للثقافة, الرباط، 1991م، ص 144.

2 ـــ يوهان فوك. تاريخ حركة الاستشراق. مرجع سابق، ص 16 -17.

الإسلام،[1] في ظلّ التقدّم العثماني تجاه أوربا،[2] وفي هذه الأثناء أيضا، ظهرت تيارات إسلاميّة ترفض ترجمة النّصّ القرآني، لأنّها لا تؤدّي إلاّ إلى مسخ معانيه، توالت

1 ـــ المستشرقون وترجمة القرآن الكريم. ص 95. المستشرقون والدّراسات القرآنيّة، ص 45.الاستشراق والتّاريخ الإسلامي، ص199.

2 ـــ خلف أورخان الذي توفي عام 761هـ، 1359م ابنه مراد الأول الذي تخطى المضيق واتجه إلى أوروبا، وهاجم شبه جزيرة البلقان، بعد أن أقرَّ النظام وتغلب على بعض العصاة في آسيا الصغرى. وكانت البلقان وقتها خاضعة لعدد من صغار الحكام. فتساقطوا واحدًا بعد الآخر في قبضة العثمانيين. وفي سنة 792هـ ، 1389م، وقعت معركة عنيفة في **قوصوة** بين العثمانيين بقيادة مراد الأول وأحلاف النصارى الأوروبيين التي تكونت من القوات الصربية وقوات من البشناق والمجر والبلقان والألبانيين، وانتصر مراد الأول، غير أن صربيًا طعنه غدرًا وتولى بايزيد الأول مكان أبيه. وفي عام 793هـ ،1390م فقد البيزنطيون آخر ممتلكاتهم في آسيا الصغرى وهي مدينة **آلاشهر**.

= ونتيجة للفتوحات العثمانية، انتشر الخوف والفزع بين الأوروبيين، وقامت مظاهرات دينية للحث على حربهم، وخرج جيش أوروبي بقيادة سجسمند ملك المجر، ضم إليه كتائب من فرنسا وألمانيا، وانتصر الأوروبيون في بادئ الأمر واستردوا الكثير من المدن، ولكن (با يزيد الأول) أسرع بتجميع شتات جنوده وهزمهم سنة 799هـ، 1396م.

تعاقب السلاطين العثمانيون حتى تولى مراد الثاني، الذي وضع قواعد الأمن والإصلاح، ثم اتجه لمواصلة الفتوحات حتى مات سنة 855هـ، 1451م وتولى مكانه ابنه محمد الفاتح أو محمد الثاني، وأخذ يخضع الثوار في آسيا الصغرى. وهاجم العثمانيون القسطنطينية سنة 857هـ، 1453م حتى تمّ لهم النصر.=

= وبفتح القسطنطينية انمحت البقية الباقية من بيزنطة، وأصبحت القسطنطينية تُسمى **إسطنبول** أو دار **السعادة**، وصارت عاصمة للامبراطورية العثمانية حتى نقل أتاتورك العاصمة إلى أنقرة سنة 1342هـ، 1923م. وبفتح القسطنطينية أصبحت الدولة العثمانية من الدول الإسلامية العظيمة.

استمر العثمانيون يسيرون بنجاح في فتوحاتهم في أوروبا، ففتحوا بلاد الصرب وشبه جزيرة المورة وبلاد ألبانيا إلى حدود البندقية، وحاول محمد الفاتح أن يفتح إيطاليا، ولكنه انصرف عن ذلك لمشاغله الكثيرة وقتها.

[الموسوعة العربيّة العالميّة 2004]

توالت التّرجمات بعد ذلك.[1]

كانت التّرجمات الّتي أُنجزت بداية من القرن السّابع عشر، أحسن من سابقاتها، ولكنّها ظلّت محافظة على تلك الأحكام المسبقة، في ظلّ الفكر الاستشراقي الّذي اكتنف محيطها في تلك الفترة، كانت في معظمها قراءات غربيّة للقرآن تتّفق مع الرؤية الاستعماريّة الّتي بدأت أوربا التّحضير لها على الشّرق.[2] ففي هذه الفترة، نظر عدد من المترجمين إلى القرآن كمادّة تاريخيّة، ونتاج اجتماعي، فقط، لا يحمل طابع القداسة، وظلّت التّرجمات عبر قرون موسومة بالطّابع الاستشراقي، والنّظرة الغربيّة الاستعلائيّة.

وبالعودة إلى اهتمام المستشرقين الفرنسيّين بترجمة معاني القرآن، نجد أنّ أوّل ترجمة فرنسيّة للقرآن الكريم تلك الّتي أنجزها أندري دي ريير، سنة 1647،[3] وعرفت بعض النّجاح، ممّا جعلها تُنقل إلى عدّة لغات أخرى. وبعد 136 سنة، اقترح كلود سفاري ترجمة جديدة،[4] إذ ظهرت في باريس سنة 1783،[5] وأُعيد نشرها عدّة مرّات حتّى القرن العشرين، وبإدراج محاولات فولتير[6] وبعض كبار رموز التّنوير ضدّ الإسلام، فقد بقيت النّظرة للقرآن نظرة مسيحيّة استعلائيّة.

1 ــ الاستشراق والتّاريخ الإسلامي، ص 199.

2 -Voir : Les traductions françaises du Coran : de l'orientalisme à une lecture plus *musulmane* ? La revue de TEHERAN .(mensuel culture iranien en langue française), N° 11, octobre 2006

3ـــ موسوعة المستشرقين، ص 443.

4ـــ العاني، عبد القهار داود. الاستشراق والدّراسات الإسلاميّة.ط1، دار الفرقان، عمّان، الأردن، 2001، ص 24.

5 ــ الصّغير، محمّد حسين عليّ. المستشرقون والدّراسات القرآنيّة. ص 108.

6 ــ يُنظر: البُنداق، محمّد صالح. المستشرقون وترجمة القرآن الكريم. ص 115.

أمّا أوّل ترجمة مرجعيّة فرنسيّة فتمّت سنة 1840، على يد كزيميرسكي،[1] وقد كان معروفا بإتقانه اللّغتين:العربيّة والفارسيّة. لقد استخدمتها أجيال من الطّلبة والباحثين، وأُعيد نشرها أمدا طويلا، إلاّ أنّه قد عيب عليه اهتمامه بالأسلوب على حساب بنية النّصّ الأصلي ومعانيه، ومع ذلك لم تحقّق هذه التّرجمة الانتشار المطلوب في الأوساط الأوروبيّة المثقّفة. أمّا التّرجمات اللاّحقة ـــ كترجمة مونتيه، سنة 1929،[2] وماصون وغيرهما ـــ ومع أنّها لم تحلّ محلّ ترجمة كزيميرسكي الّتي بقيت مرجعا حوالي قرن من الزّمن ـــ غير أنّها مثّلت تقدّما، حسب الرؤية الاستشراقيّة، وخلال هذه الفترة، ظهرت ترجمات عديدة في البلاد الأوروبيّة.

وبعد مرور أكثر من قرن على ترجمة كزيميرسكي، أسهم بلاشير بإضافة لبنة في هذا الصّرح الغربي، فنشر مابين (1947 ـــ 1952) ترجمة لمعاني القرآن مع مقدّمة طويلة، وقد رتّب القرآن وفقا لما ظنّه ترتيب نزول، وفي طبعة أخرى سنة 1957 عاد إلى التّرتيب الأصلي للمصحف،[3] وقد اعتبر المستشرقون هذه التّرجمة قويّة من حيث مواردها، فقد استفاد من عدّة مدارس فقه ـــ لغويّة أوروبيّة. لقد كان بلاشير ماهرا في العربيّة إذ ألّف في قواعدها كتابا أصبح مرجعا بالجامعة الفرنسيّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الحذر الشّديد ظلّ يعتري هذه التّرجمات، في عدم قدرتها على نقل جماليّة النّصّ القرآنيّ، مع كلّ الاحتياطات الّتي ادّعى المستشرقون اتّخاذها فيما بذلوه من جهود،[4] فقد حاولوا أن يأخذوا بعين الاعتبار التّفسيرات والتّأويلات الّتي أنجزها المفسّرون المسلمون من قبل، لعلّها تنير لهم بعض الجوانب

1 ـــ يحي، مراد. معجم أسماء المستشرقين، ص 849.

2 ـــ العقيقي. ج1، ص219.

3 ـــ يُنظر: موسوعة المستشرقين، ص 127.

4 ـــ يُنظر: النّملة، علي بن إبراهيم الحمد. الاستشراق والدّراسات الإسلاميّة. ط1، 1998، دار التّوبة، الرّياض، ص 42 وما بعدها.

الخفيّة من هذا النّصّ الرّبانيّ. وهناك ترجمات أخرى كتلك الّتي قام بها ماصون سنة 1958، وترجمة الشّاعر جون غروجون في سنة 1972،[1] بالإضافة طبعا إلى ترجمة جاك بيرك، دون أن نغفل ما قام به العرب والمسلمون من ترجمات، قد حاول أصحابها الإصرار على احترام أسلوب النّصّ الأصليّ، وترجمته بشكل سائغ، غير أنّ الإخلاص للنّص الأصلي لم يُحتَرم غالبا.

لقد فَتَحَ حميد الله سنة 1959 المجال أمام سلسلة من ترجمات المسلمين، حيث حاولوا التّقيّد الشّديد بما توحي به لغة القرآن وفقهها، آخذين في الحسبان تقاليد الكتابة الإسلاميّة، وفي سنة 1972، نشر حمزة أبو بكر ترجمة مرفقة بشروحات ملتقطة من أهم كتب التّفسير، تلتها بعد ذلك ترجمات عربيّة أخرى منها: ترجمة صادوق مازيغ سنة 1980، وترجمة صلاح الدّين كشريد سنة 1981.

لقد لاحقت كلّ ترجمة من التّرجمات سهامُ النّقد والملاحظات، وكانت ترجمة أندري شوراكي المنشورة سنة 1990، الأكثر عرضة للجدل، فهو لكونه متخصّصا في الدّراسات العبريّة، فقد ترجم القرآن إلى العبريّة، ثمّ منها إلى الفرنسيّة، وحاول إعطاء كلّ مفردة عربيّة ذات جذور ساميّة معناها العبريّ.[2] وفي نفس السّنة، نشر جاك بيرك ترجمته، وحاول فيها كما يقول أن يكون مخلصا النّصّ القرآنيّ، في جماليّة أسلوبه، آخذا بعين الاعتبار إسهامات المفسّرين، غير أنّه تعرّض هو الآخر إلى انتقادات شديدة.[3]

1 ـــ البُنداق، محمّد صالح. المستشرقون وترجمة القرآن الكريم. ص 173.

2- Le Coran: L'Appel, traduction de André Chouraqui, ed Robert Laffont – Paris 1991.p18.[حسن عزوزي. ص22. مرجع سابق]

3 ـــ يُنظر على سبيل المثال: زينب عبد العزيز. ترجمات القرآن إلى أين؟

ومشكلة معظم التّرجمات، إن لم نقل كلّها، أنّها لم تستطع الأخذ في الحسبان ما يمثّله ويرمز إليه القرآن بالنّسبة للمسلمين. التّرجمات لامست النّصّ القرآنيّ بعين الباحث الخارجيّة، الّتي تترجم عادة انطلاقا من رؤيا مسبقة، و لم تحمّل نفسها عناء البحث في التّفاسير المعتمدة للقرآن الكريم، ممّا يتيح لها فرصة فهم الكتاب كما فهمه المسلمون، بل كان عملها يمثّل نقل ما وعاه المترجم في بيئته، وليس ما يعتقده المؤمن بهذا الكتاب، وطمعا في تحليل القرآن بطريقة علميّة، قام تيّار وضعيّ يبحث في تراكيب القرآن ويطبّق عليه أنماطا تحليليّة، مستبعدا المفهوم القارّ في ذهن القارئ، ومستبعدا ميوله الرّوحيّة العميقة، ومع ذلك فإنّ هذا التّيار لم يستطع التّخلّص من تأثير الثّقافة الغربيّة.

وليس صعبا أن يلاحظ الباحث أنّ كلّ التّرجمات تمّ تقويمها بترجمة بعدها، لكنّ الغريب في الأمر أن لا أحد من المستشرقين قد صرّح لماذا ترجمتُه هو فحسب، ما عدا كزيميرسكي الّذي أشار إلى أنّه يهدف إلى تصحيح ترجمة سفاري الّتي وجدها متحيّزة، لكنّ مَن ترجموا بعد كزيميرسكي، ماذا أخذوا عليه فيما سبقهم إليه؟ ونحن إذا ترجمنا كتابا قد تُرجم من قبلُ ـــ في نفس اللّغة ـــ فمعناه أنّ التّرجمة السّابقة تُعتبر غير صالحة. غير أنّه لا يُوجد مترجم واحد قال لنا ذلك. إنّه الاتّفاق ضمنيّ.[1]

وللوقوف على التّفاوت في التّرجمة الفرنسيّة لمعاني القرآن الكريم، نورد هذه الأمثلة[2] لِنَقْلِ معنى جزء من آية كريمة، ونلاحظ الاختلاف بينها، ويتعلّق الأمر بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾[3] فقد تُرجمت إلى الفرنسيّة على هذا النّحو:

Pesle : Quiconque verra ce mois apparaître, devra commencer à jeûner.

---

1 -Mimouni Hadroug. L'Islam agressé. Ed entreprise nationale du livre, 1990, p73.
2 - L'Islam agressé. p79.

3 ــ البقرة: 185.

Blachère : Quiconque verra, de ses yeux, la nouvelle lune, qu'il jeûne ce mois.

Hamidoullah : Quiconque d'entre vous est présent à ce mois, qu'il jeûne.

Masson : Quiconque d'entre vous verra la nouvelle lune, jeûnera le mois entier.

Mazigh : Quiconque d'entre vous verra poindre le croissant, jeûnera tout le mois.

Kechrid : Que celui d'entre vous qui constate la naissance du mois, le jeûne.

Kazimirsky : Quiconque aura aperçu cette lune se disposera aussitôt à jeûner.[1]

Savary : Quiconque verra ce mois doit observer le précepte.[2]

Berque : Quiconque parmi vous sera témoin de la naissance de ce mois, le jeûnera.[3]

وقد اختار مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف بالمدينة المنوّرة ترجمة حميد الله لهذه الآية.[4]

إنّ معظم أساليب القرآن الكريم مجازيّة وبهذا قوي بيانه، وهذا الإعجاز اللّفظي للقرآن الكريم يجعله مستعصيًا على التّرجمة الحرفيّة، لذا كان على المترجمين التّركيز على شرح معانيه وتفسيره، لأنّ التّرجمة تذهب ببلاغته، وحلاوته، طلاوته.[5]

1 - Kazimirsky, p27. رقم الآية عند كزيميرسكي وسفاري: 181.

2 - Savary, M. Mahomet LE KORAN. (traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de mahomet), éditions Garnier Frères, Paris,1963, p132.

3 -Berque, Le CORAN essai de traduction, p50.

4 -LE NOBLE CORAN et la traduction en langue française de ses sens. Complexe Roi FAHD pour l'impression du NOBLE CORAN, Al-Madinah Al-Munawwarah, R.A.S.

5 ـ يُنظر: ساسي الحاج، ج1، ص 266.

وتحليلا لمضامين ترجمات معاني القرآن، أخذنا من ترجمة بيرك عيّنة، فألفيناه مثلا، يتحاشى ترجمة كلمة (مسجد) بالكلمة الفرنسيّة المعروفة (*Mosquée*)، و لم يلتزم بترجمتها بكلمة واحدة، بل استعمل خمس مفردات هي:

Sanctuaire - Oratoire - Oraison - Lieu consacré - Temple.

فقد وردت كلمة (مسجد) في القرآن الكريم في ثمان وعشرين موضعا؛ مفردةً وجمعًا، ومعرّفة ونكرة، فبصيغة المفرد النّكرة، وردت أربع مرات؛ في الآيتين (29 ـــ 31) من سورة الأعراف، وفي الآية(107) من التّوبة، وفي الآية (21) من الكهف، ـــ 27). أمّا صيغة الجمع النّكرة، فقد تكرّرت أربع مرّات، واحدة في الآية (114) من البقرة، ووردت أيضا في الآيتين(17 ـــ 18) من التّوبة، ثمّ في الآية الأربعين من سورة الحجّ. أمّا ورودها في حالة الجمع المعرفة، فجاء في الآية(187) من البقرة والآية(18) من سورة الجنّ. لم يستعمل كلمة (مساجد *Mosquées*) إلاّ في الآية الأربعين من سورة الحجّ، واستعماله لها في هذا الموضع كان خشية التباس المساجد بالصّوامع والبِيَع.[1]

استعمل جاك بيرك الكلمات الّتي سبقت الإشارة إليها في ترجمة الآيات الكريمات بالشّكل الآتي:

المفردة الفرنسيّة	السّورة	رقم الآية الكريمة	رقم الصّفحة عند بيرك
Sanctuaire	البقرة	144	45
		149	45
		150	46
		187	51

1 ـــ يُنظر: حسن عزوزي، مرجع سابق، ص33.

		191	52
		196	52
		217	55
	الأنفال	34	192
	التّوبة	19	200
		28	201
Oratoire	المائدة	2	120
	التّوبة	7	199
		17	200
		18	200
		107	212
		108	213
	الإسراء	1(وردت مرّتين)	292
	الكهف	21	309
	الحجّ	25	354
	الفتح	25	557
		27	558
	الجنّ	18	641
	الأعراف	29	165

		31	165
Lieu consacré	البقرة	114	41
Temple	الإسراء	7	294

فإذا علمنا أنّ الكلمة الأولى تعني: المعبد الكنسي، والثّانية تعني: المصلّى في كنيسة صغيرة،[1] والثّالثة لا تعني إلاّ التّضرّع والدّعاء، والرّابعة لا تعدو أن تدلّ على مكان مقدّس في أيّ ديانة، والخامسة تدلّ على كنيسة بروتستانتيّة، ففي ذلك إسقاط لمفهوم نصرانيّ لمكان العبادة على مفهوم إسلامي، وهما يختلفان من عدّة وجوه. كما خضع جاك بيرك أيضاً لعقيدة التّجسيد وأسقط مفهومها على قوله تعالى في سورة البقرة:﴿ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾ ﴾ مفسّراً إيّاه كالتّالي: « فالله هو الّذي تاب بدلاً منكم لأنّه يميل إلى التوبة».[2] ثمّ يحاول تبرير ما ذهب إليه ويعترف أنّ عبارة (Repenti) أو عبارة (enclin -au- repentir) يمكن أن تبدو غير لائقة في حقّ الله سبحانه وتعالى، لكنّه يرى أنّ التّرجمة لا تستسلم، إذ يمكن نسبة العبارة لله كما للإنسان، وبرّر ذلك بأنّ الجذر(ت و ب) في العربيّة يوحي بالرّجوع، كما أنّ (repentir) كانت تستعمل في لغة الإنجيل منسوبة إلى الله.[3]

ولا بدّ من الإشارة في نهاية هذا المطلب إلى أنّ ترجمات المستشرقين تشكّل خطرا على المتلقّي، فهي تُحدِث الانحراف في فهم كثير من الآيات، وبخاصّة حينما نجد المترجم لا يهتمّ بالمصطلحات الإسلامية، والمفاهيم القرآنيّة، وتزرع الكلمات

1 ـــ يُنظر: عزوزي،حسن إدريس. ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك (بحث مشارك في ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم بالمدينة المنورة عام 1423هـ)، ص32.

2 ـــ عبد الراضي محمد عبد المحسن، مناهج المستشرقين في ترجمات معاني القرآن، ص54.

3 -Berque, p32.

المترجم لا يهتمّ بالمصطلحات الإسلامية، والمفاهيم القرآنيّة، وتزرع الكلمات النّصرانية الإنجيلية في ذهن القارئ كما مرّ بنا، وقد تشوّش عليه بخلط المعاني القرآنية الصّحيحة بمعاني فاسدة، وتظهر خطورة التّرجمة حين نعلم أنّ معظم الدّراسات الاستشراقيّة قد تأسّست على التّرجمات، ولم تستند إلى النّصّ الأصلي للقرآن الكريم، وأنّ كثيرا من المستشرقين لم يقرؤوا القرآن الكريم في نصّه العربيّ، بل تلقّوه بوساطة لغة أخرى، وربّما كان هذا بسبب ضعفهم في اللغة العربية.[1]

1 ــ يُنظر: بدوي، عبد الرحمن. دفاع عن القرآن ضد منتقديه ، ص 7.

الفصل الثّالث:

دعوى التّشكيل الأسلوبي.

المبحث الأوّل

اللّغة العربيّة والأسلوب القرآني في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الأوّل: القرآن الكريم واللّغة العربيّة:رؤية فرنسيّة.

المطلب الثّاني: الأسلوب القرآني من منظـــور استشراقي.

المبحث الثّاني:

ترتيب سور القرآن والقراءات في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الأوّل: موقف المستشرقين في ترتيب سور القرآن.

المطلب الثّاني: القراءات القرآنيّة في الخطاب الاستشراقي.

1.3.2 القرآن واللّغة العربيّة رؤية فرنسيّة.

منذ أن أكرم الله نبيّهﷺ بنزول القرآن الكريم، ولغتُه العربيّة محلّ عناية وموضع احتفاء العلماء من ذوي الاهتمام باللّغات والآداب، بل ومن أصحاب التّخصّصات المختلفة، وأصبح بيانه مدارا لكثير من الدّراسات ونواة لكثير من الأبحاث السّاعيّة إلى كشف ما خفي من أسراره، ولأنّ اللّغة تمثّل الجدار السّميك الّذي يمنع طرفين مختلفين في اللّسان من التّواصل ومن أن يسمع أحدهما الآخر، ولأنّ الغرب المتوجّس خيفة من انتشار الإسلام، وكتابه النّاطق بالعربيّة قد أدرك ذلك، فقد بدأ مساعيه في خلق آليات تجعله يتعرّف على المسلمين وكتابهم العربيّ، ولعلّ مؤتمر (فيّنا) 1312م[1] كان المنعطف التّاريخي في اهتمام الغرب المسيحي بلغة القرآن، فقد أوصى المؤتمر أن تُدَرَّس العربيّة في كبرى المراكز العلميّة الأوروبيّة: كباريس، وأكسفورد، وبولونيا.

لقد عُني المستشرقون بدراسة القرآن الكريم، كما اهتمّوا بالبحث في اللّغة العربيّة باعتبارها اللّسان الّذي اختاره الله ليوحي به هذا الكتاب، « والإسهام الفرنسيّ في هذه الدّراسات العلميّة غزير ومتنوّع، يأخذ أحيانا شكل المجهود الجماعي، ويأخذ أحيانا أخرى شكل المجهود الفردي المتميّز، ولا شكّ أنّ من أهمّ ما أثمر عنه الجهد الجماعي للمستشرقين، فكرة الموسوعات العامة أو دوائر المعارف الإسلاميّة.»[2] فعملوا على نشر المخطوطات الّتي جمعوها، و قاموا بترجمة بعضها إلىاللّغة الفرنسيّة، أو الاقتباس منها وأسهموا في إلقاء محاضرات تتعلّق بمحتوياهّا وتأليف كتب تبحث في مضامينها.[3]

1 ـــ عمايرة، إسماعيل أحمد. بحوث في الاستشراق واللّغة. ط1، دار البشير، عمّان، الأردن، 1996، ص 377.

2 ـــ درويش، أحمد. الاستشراق الفرنسي والأدب العربي. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1997، ص 13.

3 ـــ المقداد، محمود. تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص 115.

إنّ النّثر والشّعر بوصفهما تشكيلين لغويّين، كانا في كلّ الثّقافات وسيلتي التّعبير عن الإبداع الإنساني، ولقد شهد العالم زمنا احتلّ فيه الأدب والشّعر خصوصا موقعا متقدّما يشبه المكانة الّتي تحتلّها العلوم والتّكنولوجيا في أيامنا هذه، والمستشرقون يعتقدون أنّ المسلمين كما غير المسلمين يرون أنّ القرآن يندرج في نطاق الأدب العربيّ بامتياز أو هو أرقى ما في الأدب العربيّ، ومع ذلك فقد تحدّى البشريّة بقوله: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾[1] وكانت العرب أوّل من واجهها هذا التّحدّي، ووقفت إزاءه وكأنّها مسلوبة الإرادة معقودة اللّسان.

وفي حديثه عن علاقة الحدث القرآني بالعلوم القرآنيّة، وبعد إشارته إلى ظروف ظهور علم البيان، والتّصنيف في قواعد اللّغة والمعجم، يقول بلاشير: « في جميع المجالات الّتي أطلنا عليها من علم قواعد اللّغة العربيّة والمعجميّة وعلم البيان، أثارت الواقعة القرآنيّة وغذّت نشاطات علميّة هي أقرب إلى حالة حضاريّة منها إلى المتطلّبات الّتي فرضها إلى إخراج الشّريعة الإسلامية.»[2] وقد كانت هذه الظّاهرة عاملا أساسيّا في مجالات شتّى، وكانت ذات فاعليّة، « ولا تكون فاعليّة الواقعة القرآنيّة هنا فاعليّة عنصر منبّه فقط، بل فاعليّة عنصر مبدع تتوطّد قوته بنوعيّته الذّاتية»[3] حيث خلقت جوّا داعيّا إلى ظهور علوم مختلفة كان مدارها حول الوحيّ.

ومن حسنات الاستشراق اعترافه أنّ اللّسان العربيّ الّذي جاء به القرآن الكريم يتّصف بغزارة دلاليّة، وثراء لغوي منقطع النّظير، ومحتواه في غاية الكثافة لأنّه يهتمّ

1 ــ البقرة: 23 ــ 24.

2 ــ القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974م، ص104.

3 ــ ن م، ص104.

ويعالج كلّ ميادين الحياة الرّوحيّة والاجتماعيّ، علاوة على ذلك، فإنّ لغة القرآن تحتاج إلى مجهود كبير لفهمها ولو فهما جزئيّا، ومهما بذل القارئ من جهد فإنّ فهمه يبقى ناقصا، بالإضافة إلى أنّ الفهم الحرفي في حدّ ذاته يحتاج إلى معرفة جيّدة باللّغة العربيّة على الحال الّتي كانت عليها أيام النّبيّﷺ، وهو أمر قد يكون في متناول المسلمين النّاطقين بالضّاد الّذين قد يواجهون بعض الصّعوبات هم أيضا، من هنا يمكن تخيّل الصّعوبات الّتي يواجهها القارئ الغربيّ. ومع أنّ لغة الوحي كانت خاصّة بالعرب، فإنّ الرّسالة الّتي حملها القرآن جاءت ذات نزعة عامّة وشاملة لأنّ غايتها الوصول إلى العرب وغير العرب.

لقد ذهب بعض الباحثين الفرنسيّين إلى أنّ اللّغة العربيّة لغة مشتركة والحدث القرآنيّ، وهي آخر لغة من اللّغات السّاميّة الكبرى الّتي دخلت التّاريخ، في نهاية القرن السّادس الميلادي، وقد بدأت إرهاصات نضوجها مع الأبيات الشّعرية لشعرائها الجاهليّين الأوائل المشهورين، ثمّ نالت أوفر حظوظها، مع القرآن الّذي حدّد مصيرها ودخلت في التّاريخ كلغة مشتركة بين القبائل؛ واستخدم الاستشراق مصطلح **koinè** للإشارة إلى هذه اللّغة الأدبيّة الّتي أصبحت ذات هيبة وشأن.[1]

ولمّا أصبحت العربيّة لغة حيّة تتداولها القبائل العربيّة على نطاق واسع في الجزيرة العربيّة، وقد اكتسبت هيبة، فإنّ الأمر ــ حسب أندري رومان ــ اقتضى أن تكون هي لغة القرآن، وبذلك يُعدّ القرآن علامة فاصلة، تحوّلت بموجبها العربيّة إلى لغة حضاريّة تعبّر عن ثقافة عربيّة إسلاميّة جديدة، وتساهم في إلغاء الاعتقادات السّالفة، والقرآن لم يكن له أن يُتلى في لغة أخرى غيرها، ومن ثَمَّ يزعم رومان أنّ لغة القرآن كانت لغة مخصّصة له قبل نزوله، لم يستخدمها الإنسان العربي من قبل.[2]

1 - Voir : André Roman. Grammaire de l'Arabe. Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p 13.
2- Ibid.

وبلاشير، وبحكم اهتمامه بلغة القرآن اهتماما ملفتا، فقد خصّص في كتابه (تاريخ الأدب العربي) فصلا تعرّض فيه إلى الظّاهرة القرآنيّة بالدّراسة محاولا ربطها بإرهاصات الإنشاء العربي، وقد اختار، من أجل ذلك، الحديث عن النّثر المسجوع الموزون والنّتائج الثّقافية للظّاهرة القرآنيّة، متناولا النّثر المسجوع والإيقاعي حتّى ظهور القرآن الكريم، واستعمال السّجع في أواخر القرن السّادس ومنحاه المحتمل، ثمّ انتقل إلى الحديث عن محمّدﷺ والقرآن، وعن تكوين النّصّ القرآنيّ، وحاضر القرآن والقضايا مرتبطة به، وخصّص مباحث أخرى تتعلّق بسور العهد المكيّ الأوّل، وسور العهد المكيّ الثّاني وسور العهد المكيّ الثّالث، وسور الدّعوة في المدينة، ليُتبعها بوقفة على الظّاهرة القرآنيّة، ويختم بالحديث عن المظهر الأوّل لتثاقف العرب المسلمين.

يبدأ بلاشير حديثه بالإيحاء إلى ما يعتري رواية الشّعر العربيّ من شكوك وملاحظات، مركّزا على الإرهاصات الّتي سبقت ظهور النّثر العربيّ، كما يحدّد الزّاوية الّتي ينظر من خلالها إلى القرآن، بوصفه صرحا أدبيّا، وبالنّظر إلى الشّعر الجاهليّ تابعا له فيقول:« ويجدر بنا تقديم الشّعر الجاهليّ من زاوية تبعيّته للقرآن وعلى ضوئه.»[1] ثم يشرع في تحليل مفصّل لما سبق ذكره من عناصر، ففي حديثه عن النّثر المسجوع والإيقاعي حتّى ظهور القرآن، يركّز على ربط النّثر المسجوع بالسّحر، ويلفت النّظر إلى أنّ خصائص العربيّة، أهّلتها إلى أن تكون وعاءً لهذا الضّرب من القول، كما خصّص مساحة للحديث عن السّجع في أواخر القرن السّادس الميلاديّ؛ فالسّجع في هذا القرن أضحى وسيلة التّعبير الأولى المستعملة في جميع المناسبات، والمرتبطة دوما بالسّحر والكهانة، يشير إلى كلّ هذا، دون أن ينسى تذكير القارئ بظاهرة النّحل والانتحال الّتي تجعل البحث في هذا المجال

1 ـــ بلاشير، ريجيس. تاريخ الأدب العربي. ص202.

النّص القرآني لهي غاية في الغرابة»[1]. وفي حديثه عن مكوّنات القرآن الكريم، أشار إلى عدد السّور، ومحتوياتها والتّأليف الإيقاعي للآيات، لينتهي بعد دراسته للقرآن المكّي والمدني إلى القول: « مع أنّ القرآن الّذي هو عند المسلمين صرح أدبي، يشكّل كلاّ لا يتجزّأ فهو تعبير عربي لكلام الله ، كما أنّه جميل عجزت المحاولات البشريّة عن مداناة جماله.»[2]

كانت عناية الاستشراق بدراسة القرآن الكريم كبيرة، فقد اهتمّ بدراسته من جميع نواحيه، فبحث في تاريخه، وترتيبه، ووحيه، وجمعه، ونزوله، وروحه، وأصالته وتفسيره، وترجمته، وأسلوبه، ولغته، وبشريته وألوهيّته، وفلسفته وأثره في اللّغة والأدب، والفلسفة والفكر، واعتباره مصدرا رئيسيّا للشّريعة ومعاملاتها، ومقارنته بالكتب السّماويّة الأخرى، وغيرها من الموضوعات الّتي تعالج قضاياه، فكلّما نصادف كتابا أو مقالا من الأدب الاستشراقي نراه يعالج أمرا من القرآن وموضوعاته.[3] كما كان اهتمام الاستشراق باللّغة العربيّة عظيما، « فقد حرص على دراسة كلّ ما يتّصل بها من قريب أو بعيد فبحث في فقهها، وأصواتها، ونحوها، وصرفها، وأصولها ومعاجمها، وأطوارها، وغزارتها، ومادّتها، وفلسفتها، وعلاقاتها باللّغات الأخرى وخاصّة اللّغات السّاميّة، ومميّزاتها، وعناصرها، وتاريخها، ونقوشها وكلّ ما أنتجته هذه اللّغة حتّى يبدو كأنّه قد صبّ اهتمامه كلّه عليها، وذلك لصلتها الوثيقة بالإسلام والقرآن والحديث والشّريعة على حدّ سواء.»[4] فاللّغة العربيّة هي بوابة الولوج إلى دراسة القرآن، وبدونها لا يمكن أن يعي الباحث شيئا في كتاب الله.

1 ــ بلاشير، ريجيس. تاريخ الأدب العربي. ص 215.

2 ــ ن م. ص 237.

3 ــ سمايلوفيتش، أحمد. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربيّ المعاصر. دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 173 ــ 175.

4 ــ ن م ، ص 184 ــ 185.

وفي حديثه عن علاقة القرآن باللّغة العربيّة، وقف جاك بيرك عند قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[1] ليشير إلى أنّ الآية تتكوّن من عناصر كثيرة، وذكر منها: العربيّة والتّنزيل، ثمّ نبّه على أنّ هذه العبارة ــ الّتي تحتوي، أيضا على مقصديّة الوحي، والدّعوة إلى العقل ــ تتكرّر في القرآن ثماني مرّات،[2] كما أشار إلى قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[3] فالآية ترفع شعار: (إطلاق عنان المعرفة) بمتابعة الإصغاء[4] إلى كتاب بُيّنت آياته تمام البيان، ووُضّحت معانيه وأحكامه, قرآنًا عربيًا ميسّرًا فهمُه لقوم يعلمون اللّسان العربي، ولو جعل الله هذا القرآن أعجميًا, لقال معارضوه: هلاّ بُيّنتْ آياته, فنفقهه ونعلمه, أأعجمي هذا القرآن, ولسان النّبي الّذي أُنزل عليه عربي؟. يجيب القرآن بسخريّة[5]: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾[6] هذا القرآن للّذين آمنوا هدى من الضلالة, وشفاء لما في الصدور

1 ــ يوسف:2.

2 - voir : Relire Le Coran. P108.

3 ــ فصّلت: 3.

4 - voir : Relire Le Coran. P108.

5 - Ibid.

المواضع الّتي تكرّر فيها ذلك هي: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ يوسف: 2.﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ ﴾ الرعد: 37.﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ طه: 113.﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ الزمر: 28.﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ فصلت: 3﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ﴾ الشورى: 7. ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ الزخرف: 3. ﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ ﴾ الأحقاف: 12

6 ــ فصّلت: 44.

لما في الصدور من الشّكوك والأمراض, لأنّهم يصغون إليه، أمّا الّذين لا يؤمنون به، ففي آذاهم صمم من سماعه وتدبره, وهو على قلوبهم عَمًى, فلا يهتدون به.

وفي إجابته عن سؤال طرحه بصيغة مباشرة: ما هي لغة القرآن؟ أكّد أنّها الصّيغة الّتي وصل بها إلينا القرآن الكريم، وهي صيغة لسانيّة تتطابق مع لهجة قريش.[1] ولا يغفل بيرك الإشارة إلى أنّ العلاقة بين القرآن الكريم واللّغة العربيّة هي علاقة عقديّة، وأنّ اللّقاء بينهما كان بين المطلق والتّاريخي، وقد اتّسم بسمة التّحدّي، ليس من حيث الموضوع فقط، ولكن من حيث الصّيغة، الّتي جعلت منه:﴿ إِمَامًا مُّبِينًا ﴾ يقدّم نفسه في لغة سهلة بالنّسبة إلى العرب الّذين نزل بلسانهم،[2] ثمّ يستدرك بيرك بقوله:« غير أنّ فورية المعنى والإدراك الّتي يتطلّبها النّقل ليست أمرا ميسورا.»[3] ويعود مرّة أخرى إلى علاقة القرآن باللّغة العربيّة، ليشير إلى أنّ لغة القرآن عربيّة من الطّراز العالي، وقد اكتسبت شرعيّتها من الاختيار الإلهي.[4]

إنّ ما ذهب إليه بلاشير من اعتبار ما أثارته الواقعة القرآنيّة وما غذّته من نشاطات علميّة هي أقرب إلى حالة حضاريّة، قد جاء في سياق حديثه عن نشوء بعض علوم اللّغة العربيّة، وقد أصاب في الإشارة إلى أنّ دور الحدث القرآنيّ لم يكن دور المنبّه والمحفز فحسب، بل كانت وظيفته إبداعيّة، جعلت من العربيّة لغة عبقريّة دُوّنت بها حضارة شاهدة في تاريخ البشريّة، لذا جاء رأي أندري رومان متجانسا مع الحقيقة التّاريخيّة، فالعربيّة لغة مشتركة والحدث القرآنيّ، لا يمكن أن يُذكر أحدهما دون ذكر الآخر، وهي آخر لغة من اللّغات السّاميّة الكبرى الّتي دخلت التّاريخ، في نهاية القرن السّادس الميلادي، وقد ظهرت اللّغات السّاميّة ــ كما يقول إرنست

1 - voir : Relire Le Coran. P110.
2 - Voir : Relire Le Coran. P111 - 112.
3 - Relire Le Coran. P112.
4 - Voir : Relire Le Coran. P124.

رينان ـــ « في زمن ما قبل التّاريخ، وعاشت في نفس المناطق الّتي نراها تتحدّث بها اليوم، ولم تخرج منها إلاّ عن طريق الغزو الفنيقي، والفتح الإسلامي: أريد أن أقول إنّه داخل فضاء شبه الجزيرة المغلق... لم تسافر أيّة عائلة لغويّة، أو لم تشعّ على الأقل بالخارج.»[1] ومع ذلك يرى أندري رومان أنّ لغة القرآن كانت لغة مخصّصة له قبل نزوله، لم يستخدمها الإنسان العربي من قبل، ورأي رومان يذكّرنا بأنّ القرآن هو سرُّ هذه اللّغة، وحياها، قال الرّافعيُّ: « إنّ هذه العربيَّة بُنيَتْ على أصلٍ سحريّ يجعل شبابها خالداً عليها، فلا تهرم ولا تموتُ؛ لأنّها أُعِدَّتْ من الأزَلِ فَلكاً دائِراً للنيِّرين الأرضيين العظيمين: كتاب الله، وسنة رسولهﷺ، ومن ثَمَّ كانت فيها قُوَّةٌ عجيبةٌ من الاستهواء، كأنّها أخذةُ السِّحر، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أو يدع.»[2] فالمعلوم أنّ المعجزة القرآنيّة تمثّلت في تحدّي العرب باللّسان الّذي كانت تنظم به أشعارها، وتتواصل به فيما بينها، غير أنّ القرآن قد استخدمها في نسيج من النّظم المعجز، جعل المؤمنين يردّدون: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾[3]، ولم يروا فيه صرحا أدبيّا مجرّدا كما رآه بلاشير، ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾[4]، نزل بصيغة لسانيّة تتطابق مع لهجة قريش ـــ كما قال بيرك ـــ فقد أمر عثمان الكتبة بالعودة إلى لسان قريش في حال الاختلاف، بقوله:« إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش. فإنّه إنّما نزل بلسانهم.»[5] وهذا ما فعله النّسّاخ.

إنّ العلاقة بين القرآن الكريم واللّغة العربيّة علاقة عقديّة ـــ كما رأى بيرك ـــ واللّقاء بينهما كان بين الوحي الإلهي ذي المصدر المطلق ولسان قريش عبر تطوّر

---

1 -Ernest Renan. Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques. Première partie, Imprimerie Impériale, Paris, p25.

2 ـــ الرّافعي، . تحت راية القرآن. ص 21.

3 ـــ النّجم: 4.

4 ـــ البروج: 21 ـــ 22.

5 ـــ مكرم، عبد العال سالم. القرآن وأثره في الدّراسات النّحويّة. ط 2، مؤسّسة علي جراح الصّبّاح، 1978، ص 14.

إنّ العلاقة بين القرآن الكريم واللّغة العربيّة علاقة عقديّة ـــ كما رأى بيرك ـــ واللّقاء بينهما كان بين الوحي الإلهي ذي المصدر المطلق ولسان قريش عبر تطوّر تاريخي، أهّله إلى قيادة حضارة إنسانيّة رائدة، وقد اتّسم التّحدّي القرآني بسمة الإعجاز، ليس من حيث المضامين فحسب، بل على مستوى البنية اللّغويّة، فلغة القرآن عربيّة نموذجيّة، مكّنت اللّسان العربي من بلوغ شأو كبير، قال ابن فارسٍ:« إن كلام الله جلّ ثناؤه أعلى وأرفع من أن يُضاهى أَوْ يُقابل أَوْ يعارض بِهِ كلام، وكيف لا يكون كذلك وهو كلام العليّ الأعلى خالق كلّ لغة ولسان، لكنّ الشعراء قَدْ يؤمنون إيماءَ ويأتون بالكلام الَّذِي لو أراد مُريد نقْله لاعْتاص وَمَا أمكن إلاَّ بمبسوطٍ من القول وكثير من اللفظ.»[1] ونظمُ القرآن الكريم يجمع إلى الجمال عزّة وغرابة...وهذا الجمال كان قوّة إلهيّة حُفظ بها القرآن من الفقد والضّياع.[2]

ولولا القرآن الكريم لم تحظَ اللُّغةُ العربيَّةُ بما حظيَتْ به من خدمةٍ، فأُنشأت العلوم وتمّ تدوينها، وتصنيف مسائلها في أبواب، وتنافس العلماء على دراستها والنّظر فيها بالجمع، والتّأليف، والتّقعيد، وتفنّن الباحثون في وجوه جمالها، وإعجاز قرآنها،[3] و« إنّما القرآن جنسيّة لغويّة تجمع أطراف النّسبة إلى العربيّة، فلا يزال أهله مستعربين به متميّزين بهده الجنسيّة حقيقة أو حكما حتّى يتأذّن الله بانقراض الخلق وطيّ هذا البسيط، ولولا هذه العربيّة الّتي حفظها القرآن على النّاس وردّهم إليها وأوجبها عليهم لما اطّرد التّاريخ الإسلاميّ ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله، ولما تماسكت أجزاء هذه الأمّة ولا استقلّت بها الوحدة الإسلاميّة.»[4] وقد اجتمعت جهود علماء العربيّة،

1 ـــ ابن فارس، أبو الحسن أحمد. الصّاحبي في فقه اللّغة. تح: أحمد صقر. عيسى البابي الحلبيّ وشركاه، القاهرة، 1977م. ص16.

2 ـــ الرّومي، فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان. خصائص القرآن. ط 9، العبيكان، الرّياض، 1997، ص 29.

3 ـــ العايد، سليمان بن إبراهيم. عناية المسلمين بالعربيّة خدمة للقرآن. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د ت، ص 7.

4 ـــ الرّافعي، . تحت راية القرآن. ص 31.

العربيّة، وجهود علماء الدّراسات القرآنيّة في حقول دراسيّة كثيرة، وكان لعلماء اللّغة العربيّة دور كبير في بعض هذه الميادين، منها:

ــ ألفاظ القرآن، ومدى مشاركة اللُّغويّين في شرحها، وتصنيفها، ودرسها.

ــ جهود علماء العربيّة في بيان إعجاز القرآن، وأوجه بلاغة القرآن.

ــ معاني القرآن الكريم، وتفسيره، وإسهامهم في ذلك.

ــ علم الرّسم، ومدى إسهام علماء العربيّة في ذلك.

ــ الاحتجاج للقراءات القرآنيّة وبها.

ــ دراسات عامة حول القرآن[1].

إذن، يجب التّأكيد على أنّ العلاقة بين القرآن واللّغة العربيّة، هي علاقة وجــود وإنّه لولا وجود القرآن الكريم،[2] لم يكن للعربيّة بقاء، أو لاقتصر وجودها عند فئةٍ من النّاس معزولةٍ عن العالم، غير أنّ القرآن برسالته العالميّة نقلــها إلى دائــرة الضّــوء، وأقحمها في بُؤْرة الاهتمام العالميّ، وجعل لها الرّيادة، فاهتمّ النّاس ــ من العرب وغير العرب ــ بها اهتماماً كبيرا، وتعلّموها تعلّماً، وأصبحوا يغارون عليها، ويســعون إلى إتقانها، « ذلك أنّها تحلّ في قلبِ كلّ مسلم في أعلى مكانٍ منه، وهي أجلّ وأكبر لديه من كل لسانٍ، وكل لغة.»[3] وهذا الجانب من العلاقة بين العربية وكتابها السّماويّ لم يخرج فيه المستشرون عن حدود المتواتر من تاريخ القرآن ومسيرة العربيّة.

2.3.2 أسلوب القرآن من المنظور الاستشراقي.

1 ــ عناية المسلمين بالعربيّة خدمة للقرآن، ص 5.

2 ــ يُنظر: عناية المسلمين بالعربيّة خدمة للقرآن، ص 29.

3 ــ نفسه.

إنّ اشتغال المستشرقين بالدّراسات القرآنيّة بلغ بهم درجةً، لم يتركوا فيها موضوعا من موضوعات القرآن إلاّ و درسوه، وكان النّصّ القرآني محلّ اهتمام ومحور دراسة غالبية المستشرقين، والاهتمام بالموضوعات اللّغويّة والأسلوبيّة من أهم مجالات الدّراسات القرآنيّة عندهم، فقد بحثوا في لغة القرآن، وأسلوبه، وبلاغته، وغريبه وإعجازه، لكنّ جهدهم العظيم لم يسْفر في أحيان كثيرة إلاّ على رأي مشبوه وموقف مغلوط، وربّما اختلط فيه الخطأ بالصّواب، وجاءت نتيجته مخيّبة، مثل وصفهم القرآن بقولهم: « وهذا الكتاب المقدّس قليل الارتباط مع أنّه أُنزل وحيا على محمّد، وأسلوب هذا الكتاب وإن كان جديرا بالذّكر أحيانا، خال من التّرتيب فاقدا السّياق كثيرا.»[1] فالقرآن ــ عند هذا المستشرق ــ كتاب مقدّس، لكنّه مفكّك وهو وحي، لكنّه خال من التّرتيب، وأسلوبه قمين بالذّكر، لكنّه غير منسجم.

وفي حديثه عن محتوى القرآن الكريم ودوره، يقول بوسكي:« القرآن هو في الأساس انعكاس للنّشاط النّبوي لرسول الله، نجد فيه مسائل جدّ مختلفة، فالأجزاء القديمة جدّا والقصيرة جدّا تتحرّك بنفَس شعريّ كبير لا يمكن نفي جلاله، ولكن من الصّعب تذوّقه تماما عند التّرجمة.»[2] فالكتاب ــ عنده ــ سجّل لسيرة النّبيﷺ وحركته في الحياة، وهو يحوي أمورا متباينة، أي أنّه يتحدّث عن العقائد، والشّعائر والمعاملات، كما يدوّن الوقائع والأحداث، ويسرد القصص، ويعتمد التّرغيب تارة والتّرهيب تارة أخرى، وترى فيه الأقسام البعيدة زمنيّا، والّتي جاءت في عبارات وجيزة معروضة بشاعريّة قويّة، تتّسم بالرّوعة والفخامة والعظمة، غير أنّ هذا الجلال يذهب رونقه وبهاؤه عند ترجمة معاني القرآن الكريم.

1ــ لوبون، غوستوف. حضارة العرب. ص 117.

2 - Kasimirski. Coran, Tome1 , Introduction et Notes de G. H. Bousquet, p11.

ولئن اختلفت آراء المستشرقين في بعض التّفاصيل المتعلّقة بوصفهم كتاب الله إلاّ أنّهم انطلقوا من مرجعيّات تكاد تكون متطابقة، فقد نظروا إلى القرآن انطلاقا من فلسفة ماديّة، تفسّر الأشياء بناءً على الأهميّة الاجتماعيّة للنّشاط العملي، والفعل الإنساني والفعاليّة النّقديّة، والحركة الثّوريّة للأشخاص والأمم، وتفسِّر كلّ عمل اجتماعي من خلال النّظر إلى تشكيل التّاريخ والمجتمع، في إطار الصّراع الطّبقي بين فئات المجتمع. وعلى هذا الأساس نظر بعض المستشرقين إلى الأسلوب القرآني، وقال أحدهم: « إنّ اختلاف الأسلوب بين العهد المكيّ والعهد المدنيّ يُعَدُّ انعكاساً واضحاً للبيئة الّتي وُجد فيها، فالنّصوص القرآنيّة تعكس طبيعة وبيئة وظروف كلّ مكان وكلّ زمان، فالأسلوب القرآنيّ يمتاز في مكّة بالشّدّة والعنف؛ لأنّ أهلها أجلاف، بينما يمتاز في المدينة باللّين والوضوح والصّفح؛ لأنّ أهلها مستنيرون.»[1] وكأنّ أسلوب القرآن حتميّة ظرفيّة أوجبتها ضرورات الحياة وتنوّعاتها، وهنا، قد صبّ لامنس اهتمامه على شكل العلاقات وصورها، وتجاهل مضامينها وغاياتها.

لقد أدّت النّظرة المادّيّة في النّصوص القرآنيّة إلى تشطير الرؤيا الاستشراقيّة وتحويلها إلى عمليّة تجزيئيّة؛ تقوم على تفكيك النّصوص وعزلها عن سياقها، ممّا أدّى إلى خلط المعطيات الصّحيحة بالفروض الظّنيّة، فآلت النّتيجة في النّهاية إلى الإخفاق يقول أرنالديز:« يجب الإشارة إلى أنّ الآيات تختلف في الطّول اختلافا كبيرا؛ إنّها قصيرة خصوصا في الوحي الأوّل، مقفّاة بإيقاع منسجم، غالبا، مع إيقاع ذي نغمة ختاميّة، ولكنّها يمكن أن تكون أطول بكثير كما هيّ الحال في النّصوص التّشريعيّة. وأكبر نموذج لهذا هو الآية 282 من السّورة الثّانيّة[2] الّتي تخصّ الدّيون والإقرار بها

---

1 - Lammens, Henri. l'Islam, Beyrouth 1943 p 60.

2 ــ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ

كتابة، والنّداء إلى أداء الشّهادة، ومن هذا المنطلق، فالقرآن لا يقدّم وحدة متكاملة.»[1] تلك هي النّتيجة المفاجئة للتّحليل حينما ينطلق من نظرة مادّيّة، أو يسعى إلى الوصول إليها.

لقد حاول الخطاب الاستشراقي الوقوف على الاختلاف بين القرآن المكّيّ والقرآن المدنيّ، انطلاقا من الفكرة القائمة على التّشكيك في وحدة المصدر، ويُرجِع الاستشراق التّباين بين القرآنَيْن أحيانا، إلى الوضعيّة الشّخصيّة للنّبيّﷺ إذ تطوّر خطابه بتطوّر وضعه من شخصيّة حالمة، تستشرف أفقا حافلا، إلى شخصيّة فاعلة تقود وتسوس، يقول إدوارد مونتيه متحدّثا عن المكّيّ والمدنيّ:« السّور المكيّة: وضّح فيها محمّد فكرته بلغة متحمّسة، وخيالُه يتجلّى في تطوّر غنيّ، خصوصا حين يصف سعادة الجنّة وأحزان الجحيم.

والسّور المدنيّة: يتكلّم فيها محمّد كرئيس ديني وسياسيّ، وبثّ فيها مسائل مدنيّة وشعائريّة أو تشريعيّة، نجد فيها أسس الخلافة، وقد فصّل فيها المسائل المدنيّة والشّعائريّة.»[2] والفرق يتجلّى ـــ حسب مونتيه ـــ في استعمال لغة متّقدة في المرحلة الأولى، تعبّر عن قوّة الخيال وثرائه في عرض مشاهد القيامة، المرهِبة منها والمرغّبة واعتماد التّفصيل في عرض المسائل التّشريعيّة، وتقديم الأحوال المدنيّة.

يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰۚ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْۖ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَاۗ وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌۚ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٨٢) ﴾

1 - Le Coran guide de lecteur ,p. 38 – 39.

2 - Mahomet et Le Coran , p 45 – 46 .

عوّل كثير من المستشرقين على الفروق الأسلوبيّة بين المكّي والمدني، حتّى زعموا أنّ الصّلة بينهما منقطعة، وقد روّجوا لذلك كثيرا، وهو ما يعني ـــ عندهم ـــ تأثّر القرآن الكريم بالبيئتين المختلفتين في مكّة والمدينة، وهي قضيّة توحّدت فيها مرجعيّة كثير من المستشرفين، فمِن غير الفرنسيين مَن طرق الموضوع، قائلا: «إنّما يظهر هذا السّموّ الرّوحيّ الّذي عرفه النّبيّ في تلك السّنوات الأولى من بعثته في أسلوب الآيات نفسه، فهي زاخرة بالصّور الرّائعة، عابقة بالنّفس الخطابي الّذي يضجّ بين جنباته التّناعم الموسيقيّ، والإحساس الشّعريّ الأصيل. ثمّ إنّها كانت كنفثات الكهّان الوثنيّين، قصيرة جدّا، في العادة، ومقدّما لها بصيغ قَسَميّة غير مألوفة.»[1] الأمر الّذي يدلّ على بشرية القرآن، كما يزعمون، وهي الشّبهة الّتي ما فتئ المستشرقون يردّدونها في كلّ مناسبة. وقد ذهب إدوارد مونتيه إلى القول:« إنّ أسلوب القرآن أسلوب شعريّ مقفّى، غير أنّ هذا الأسلوب الشّعري ينحصر في الصّور المكيّة خصوصا القديمة جدّا منها، دون السّور المدنيّة.»[2]

وإذا كان البحث قد وقف، في الباب الأوّل، على سعي الاستشراق في ربط القرآن الكريم بالشّعر وأقوال الكهّان والعرّافين، من حيث المصدر، فإنّ المقام في هذا الباب يقتضي الوقوف على ربطه تشكيل النّص القرآني بالنّظم والكهانة والعرافة، من حيث الأسلوب، فقد قال بلاشير: « إنّ أسلوب خطاباته ـــ يقصد القرآن ـــ يذكّرنا في غرابة، بتنبؤات المنجّمين، وهذيان الشّعراء، وأقوال السّحرة.»[3] وقد لا يكتفي المستشرق بتوثيق الصّلة بين النّص القرآنيّ وما سبقه من فنون القول، بل يتعدّاه إلى تفضيل تلك الألوان القوليّة، والأجناس الكلاميّة، فهذا هنري ماسيه وهو يتحدّث عن

1 ـــ بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية. ط5، تر: نبيه فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1968، ص 37.

2 - Mohamet et le Coran , p 49 – 50.

3 - Le problème de Mahomet , p 49.

الأسلوب القرآني يقول:« إنّ هذا الأسلوب الإنشائي لا يخلو من تشابه مع السّجع ذلك النّوع من النّثر حيث الكلمات المنغّمة تعود منسجمة في فواصل منتظمة. وهو شكل من أشكال البيان سبق ــ على الأرجح ــ الشّعر المنتظم. إنّه تشابه في الظّاهر فقط، لأنّ السّجع الحقيقي يتطلّب دقّة في الإيقاع وانسجاما لا نجده في القرآن.»[1] مع ملاحظة أنّ كون السّجع محسّنا لفظيّا لا يكون تماثله في النّصوص إلاّ بالشّكل منطوقا أو مكتوبا.

إنّ الرّغبة في الوصول إلى إثبات العلاقة بين السّجعَيْن كانت الدّافع إلى الإصرار على تحويل الفرضيات إلى مسلّمات، ممّا أدّى إلى التّأكيد على أنّ هذا السّجع « كان في الأساس هو شكل اللّغة الّتي يستعملها الكهّان الوثنيّون.»[2] ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، بل تبعه اجتهاد في تبرير موقف المشركين حيث خرج هنري ماسيه في النّهاية بالنّتيجة التّاليّة: « يجب الاعتراف أنّ خصوم محمّد كان لهم بعض الحقّ في اعتباره كاهنا أو شاعرا، الأمر الّذي يعود تقريبا إلى الشّيء نفسه لأنّ الشّاعر الوثني يلهمه الشّيطان هو الآخر.»[3] فمِن خلال الأسلوب، أراد ماسيه ربط القرآن بالشّعر والإلهام الشّيطاني، ولكن باستعمال قرائن غير متطابقة.

لم تختلف نظرة المستشرقين إلى شكل النّصّ القرآني كثيرا عن نظرتهم إلى محتواه، فقد تميّز موقفهم بالاعتماد على الموازنة بينه وبين ما عرفه العرب من فن القول، متّكئين على المنهج التّاريخي، في تحديد مظاهر التّأثر بنظم الشّعراء، وزمزمة الكَهَنة، ومزاعم العرّافين، وأقوال السّحرة، يقول لامنس:«إنّ كلّ آية تنتهي بتقفيّة (assonance) تقوم مقام القافيّة، هذه القافيّة من جنس خاصّ تسمّى السّجع كانت تُستعمَل في السّابق عند الكهّان من الوثنيّين العرب، و تُستعمَل بحريّة أكثر

1 - Massé, l'Islam, p75 – 76.
2 - Ibid.
3 - Ibid. p76

وتسامح في البحور العروضيّة.»[1] وما دام المقامُ مقامَ وصف لشكل الأسلوب القرآنيّ فما الّذي دعا هذا المستشرق إلى الحديث عن كهانة الوثنيّين؟!

إنّ الإلحاح في البحث عن سند يفسِّر علاقة القرآن بأيّ لون من الألوان الأدبيّة الّتي عرفها العرب قُبيل نزول القرآن، هو السّبب الرّئيس وراء ملاحقة المستشرقين النّص القرآنيّ، واقتفاء أثره من النّظر في أسلوبه، ومحاولة مقاربته باستعمال مصطلحات لا علاقة لها بأيّ حقل من حقوله الدّلاليّة، كوصف فواصله بالقوافي، فقد ردّدوا كثيرا مثل قول مونتيه: «إنّ القوافي الّتي نجدها في أكثر الأحيان بالخصوص هي: (in) و(oûm) ثمّ (im) و (ar) و (âd) إلى آخره، ونادرا ما نجد (â).»[2] ولا شكّ أنّ ما ذُكِر من فواصل يُعَدُّ ظاهرة من الظّواهر الإيقاعيّة المشابهة في نهايات الجمل العربيّة كالقافيّة والسّجع، غير أنّ تسميّته بالقافيّة إجحاف في حقّ النّص القرآني وتجاوز لخصوصيّة.

وإصرار مونتيه على ربط القرآن بالشّعر، يؤكّده قوله: «إنّ القافيّة ترتكز على المقاطع اللّفظيّة المغلقة، بمعنى أنّها منتهيّة بحرف صامت غير منغّم مسبوق بحركة خفيفة(Koum) و(ar) و(it) و (our) و (houm) إلى آخره, والقافيّة الّتي فيها اختصار نادرة جدّا.»[3] يقول ذلك، وهو يعرف الفرق بين (كُم) و(هُم) من جهة وبين (ـــُور) و(ـــَار) من جهة أخرى، فالحركة الخفيفة الّتي في (هُم) في مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَشَآقُّواْ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡهُدَىٰ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـًٔا وَسَيُحۡبِطُ أَعۡمَٰلَهُمۡ ﴿٣٢﴾ ﴾[4] لا تساوي المدّ في (ـــُور) و(ـــَار) في مثل قوله تعـــالى في سورة لقمان:﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّكُلِّ صَبَّارٖ شَكُورٖ ﴿٣١﴾ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن

1 - Lammens, L'Islam croyances et institutions , p 52.
2 - Mohamet et le Coran, p 49-50.
3 - Ibid.. p 51.

4 ــ محمّد:32.

﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٖ ١٩٢﴾.[1] إنّه السّعي الحثيث من أجل إثبات الصّلة بين ما جاء به محمّدﷺ وكلام الشّعراء، لذا يواصل قائلا: «إنّ المقطوعة الشّعريّة يتبعها تقسيم منظّم، فهي مجموعة أبيات في نظام محدّد، تُحدِث بروابطها ورجوعها انطباعا سائغا في الأذن».[2] فكلّ ما استعمله هذا المستشرق من مصطلحات فهو يتعلّق بالشّعر.

والخطاب الاستشراقي يتعمّد التّشويش على القارئ أحيانا، فتجده وهو يُمايز بين القرآن والشّعر والنّثر، يورد ذلك في سياق يُحدِث اضطرابا في المعنى، وبلبلة في ذهن المتلقي، مِن ذلك قولهم: «يُقال دائما إنّ جميع القرآن مسجّع بنفس طريقة التّعبير الإيقاعي والمقفّى للكهّان، وبما أنّ القرآن لا يعرف حدّا معيّنا أو إيقاعا، بأتمّ المعنى فهو يتميّز عن النّثر وعن الشّعر»،[3] وهذا كلام يفنّد الادّعاء بأنّ القرآن الكريم يعتمد في أسلوبه على جمال الشّعر وسحره وقوّته، ويستخدمها في أسلوب نثريّ أخّاذٍ للقلوب والعقول، غير أنّ السّياق يُحيل على استفهامات تتردّد وراء التّعبير الإيقاعي والمقفّى للكهّان.

إنّ مناقشة المستشرقين في مجمل ما ذهبوا إليه حول أسلوب القرآن، يقتضي الإشارة إلى أنّ الفرق بين الأسلوب القرآنيّ، والأسلوب النّبويّ، دليل قاطع على أنّ هذا الكتاب ليس من تأليف محمّدﷺ، كما يدّعي المستشرقون؛ فلو كان القرآن من كلامه، لكان مساويا في أسلوبه لأسلوب الأحاديث النّبويّة الشّريفة؛ « لأنّ مِن المسلَّم به لدى أهل البصر الأدبي، والباع الطّويل في اللّغة، أنّه من المتعذّر على الشّخص الواحد أن يكون له في بيانه أسلوبان، يختلف أحدهما عن الآخر اختلافاً

1 ــ آل عمران: 192.

2 - Mohamet et le Coran, p 51.

3 - Encyclopédie de l'Islam ,p 422. (نقلا عن: نصري.آراء المستشرقين الفرنسيّين في القرآن، ص 141)

جذريّا»،[1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلو أنّ هذا الأسلوب القرآنيّ لم يكن إلهيَ المصدر، ما أفحم العرب، وهم يرونه مكوَّنا من نفس المفردات الّتي يستخدموها لكنّه يؤلّف جنساً من الكلام غير ما تؤدّيه طباعهم، فتركوا معارضته مع توفّر الدّواعي وشدّة الحاجة، ممّا يؤكّد عجزهم عن الإتيان بمثله، «وقد حاول بعضهم معارضته كمُسيلمة فجاء بشيء لا يشبهه ولا يشبه كلام نفسه، فأخطأ الفصاحة من كلّ جهاتها.»[2] فالقرآن لا تجد في أسلوبه اختلافا، ولا تفاوتا، كما لا تجد في معانيه تناقضا، ولا تعارضا، ولا تجد في سِوَرِه تباينا، ولا تغايرا.

إنّ من مظاهر إعجاز القرآن الكريم أنّه أعجز العرب في أن يأتوا بمثله، لكن يُسِّر عليهم فهمُه، يقول ابن خلدون: «اعلم أنّ القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كُلُّهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه.»[3] وقد تناقلته الأجيال، جيلا فجيلا، فتحوّلت المعارف الّتي تلقّوها من القرآن إلى علوم، وجاء عصر التّدوين فدُوِّنتِ الكتبُ، ونُقِلَت العلوم، فكُتِب في علوم القرآن ما شاء الله أن يكتب العلماء، ثمّ ألهم القرآنُ الدّارسين من وحيه اهتماما بلغته وأساليبه، « ثمّ صارت علوم اللّسان صناعيّة، من الكلام في موضوعاتِ اللّغة، وأحكام الإعراب، والبلاغة في التّراكيب، فوُضِعَتِ الدّواوين في ذلك بعد أن كانت ملكاتٍ للعرب، لا يُرْجَعُ فيها إلى نقل ولا كتاب، فتُنوسيَ ذلك، وصارتْ تُتَلَقَّى من كتب أهل اللّسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن؛ لأنّه بلسان العرب، وعلى منهاج بلاغتهم.»[4] وبهذا يتّضح أنّ للقرآن أثرا كبيرا في اللّغة العربيّة وفنونها، وليس العكس كما ادّعى المدّعون.

---

1 ــ شوقي أبو خليل، غوستاف لوبون في الميزان، ص80، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1410هـ.

2 ــ عفيف طبارة، روح الدين الإسلامي، ص30، 31، الطبعة السادسة عشرة، دار العلم للملايين، بيروت، 1977.

3 ــ ابن خلدون، عبد الرّحمن. المقدّمة. ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هـ، 1996م، ص 406.

4 ــ المقدّمة. ص 408.

إنّ القرآن الكريم هو سرُّ أسرار اللّغة العربيّة، ليس لأنّه وليدها، بل لأنّه بنزوله بها بثّ فيها روح الحياة، فألفاظه المعجزة كانت المادّة الّتي التحمت بها صلةُ علوم اللُّغة بعلوم القرآن؛ «إذْ في القرآنِ ألفاظٌ تسمَّى الغريب أو الغرائب، لا من جهة نكارةٍ في لفظها، أو شذوذٍ في بنيتها ، أو استكراهٍ لمعناها، لأنّ القرآنَ نزل بأحلى لغة العرب لفظاً، وأجملها صوتاً وأوفاها تركيباً، وبأوضحها دلالة في المعنى، وإنّما يراد بوصف الغرابة أن تكون حَسَنَةً مستغربةً في التأويل، بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها وسائر النّاس»[1] وقد نزل القرآن الكريم في قوم أولي بيانٍ فاضل، وبلاغة راقيّة، وفهمٍ بارع،[2] ولم يشكّك أحد في أسلوبه من معاصريه الّذين لم يعتنقوا ما جاء به من عقيدة وتشريع.

لا شكّ أنّ سعي المستشرقين إلى إثبات دعوى تأثّر القرآن وأسلوبه بالبيئة الّتي نزل فيها، ليس هدفا في حدّ ذاته، بل هو وسيلة لإثبات أنّ القرآن من كلام محمّد ﷺ « وربّما زيّنت هذه الفروق الأسلوبيّة للبعض أو دفعته إلى الظّنّ بأنّ القرآن الكريم قد خضع في تأليفه لظروف البيئة الّتي اختلفت بين مكّة والمدينة، والّتي انعكس أثرها على النّبي ﷺ، فاختلف أسلوبه تبعاً لذلك، وهذه هي النّتيجة الّتي يريد أن يصل إليها الملبس على النّاس.»[3] ويتجاهل كثير من المستشرقين أنّ مراحل تطوّر الدّعوة الّتي حملها القرآن كانت تتطلّب خطابا يتماشى مع هذه الأطوار، ليوجّهها الوجهة الّتي تؤول بها إلى الغاية الّتي نزل من أجلها القرآن.

1 ــ الرافعي. تاريخ آداب العرب. ص 2 / 71.

2 ــ يُنظر:الأزهريّ، أبو منصور محمّد بن أحمد. تهذيب اللّغة. تحقيق جماعةٍ، المؤسّسة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ص 4 (مقدمة الكتاب).

3 ــ زرزور، عدنان. القرآن ونصوصه.ط1، منشورات جامعة دمشق ، 1400هـ، ص 132.

والتّنويع في الخطاب القرآني ليس خاضعا لبيئة جغرافيّة، ولا لحيّز مكاني، بل هو إستراتيجية دعويّة، وخاصيّة تعبيريّة جعلت أسلوب القرآن المكّي يشتدّ في تسفيه أحلام المعارضين من مشركي مكّة، ويقارعهم بالحجج والبراهين ويتحدّاهم في الإتيان بسورة من مثله؛ فالمرحلة كانت مرحلة تأسيس عقيدة أساسها التّوحيد، وتحطيم معالم العقائد الوثنيّة، كما أنّ الأسلوب القرآني قد تساوق وانسجم مع مرحلة البناء الاجتماعي، وتكوين المجتمع الإسلاميّ الجديد، فمال إلى التّفصيل في التّشريع، ممّا أدّى به إلى الإسهاب بدل الإيجاز، والتّفصيل بدل الإجمال، فالتّطوّر في الأسلوب القرآنيّ مرتبط بحال الدّعوة وتدرّجها، ولا علاقة لذلك بتحضّر الطّوائف الّتي خاطبها القرآن ولا بتخلّفها، كما لا علاقة له بالحيّز الجغرافي المجرّد عن التّطوّر الدّعوي للرّسالة القرآنيّة.

لقد ادّعى بعض المستشرقين أنّ القرآن المكّي قد اتّسم بالعنف والشّدّة، والوعد والوعيد، غير أنّهم لم ينتبهوا إلى أنّ القرآن المكي لم يتفرّد وحده بالعنف والشّدة والتّهديد والتّرهيب، كما أنّه لم يتّسم بهذه السّمات وحده فقط، فالقرآن المدني، أيضا يحتوي على مثل هذه الخصائص، تأمّل هذه الآيات من سورة آل عمران، وهي مدنيّة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغْنِىَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ وَقُودُ ٱلنَّارِ ﴿١٠﴾ كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١١﴾ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿١٢﴾﴾، فإنّك، لا شكّ واجدٌ في هذه الآيات تهديدا للجاحدين الحقَّ بعذاب شديد، يكونون فيه حطب النّار يوم القيامة، شأنهم شأن آل فرعون والّذين من قبلهم من الكافرين, وفيها تذكير بأنّ الله شديد العقاب لمن كفر به وكذّب رسلَه، وأنّ الكافرين سيحشرون إلى نار جهنم لتكون لهم فراشًا دائمًا, وبئس الفراش.

ثمّ انظر إلى قوله تعالى من سورة النّساء، وهي مدنيّة، أيضا: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّوا۟ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٦٧﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَظَلَمُوا۟ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٦٩﴾ ﴾ ، ففي هذه الآيات: حديث عن الصّادّين النّاسَ عن سبيل الله، والحكم عليهم أنّهم بَعُدوا عن طريق الحقّ بُعْدًا شديدًا، أمّا الّذين ظلموا باستمرارهم على الكفر, لم يكن الله ليغفر ذنوبهم, ولا ليدلّهم على طريق النّجاة، إلاّ طريق جهنّم ماكثين فيها أبدًا, وكان ذلك على الله يسيرًا, لأنّه لا يعجزه شيء.

أمّا الادّعاء بأنّ القرآن المكّي خالٍ من المرونة، والحِلم، والعفو واليسر لأنّ هذه الصّفات مقصورة على القرآن المدنيّ، نظرا للبيئة الّتي ظهر فيها، وتبعا للقوم الّذين خاطبهم، فهو ادّعاء مغلوط، «كذلك فإنّ اللّيونة، والتّسامح، والصّفح ليس قَصْرا على القرآن المدني. فالقرآن المكّي تفيض آياته في الكثير من سوره بمثل هذه الصّفات.»[1] تدبّر قوله تعالى في سورة الأنعام، وهي سورة مكّيّة: ﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا فَقُلْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَـٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾ ﴾ ففيه: دعوة النّبي ﷺ إلى إكرام المصدّقين بآيات الله بردِّ السّلام عليهم, وتبشيرهم برحمة الله الواسعة; وإبلاغهم أنّ الله جلَّ وعلا قد كتب على نفسه الرّحمة بعباده، تفضّلا منه، على مَن اقترف ذنبًا بجهالة ثمّ تاب من بعده، وداوم على العمل الصّالح, فإنّه تعالى يغفر ذنبه, فهو غفور لعباده التّائبين, رحيم بهم.

أمّا قوله تعالى في سورة يونس، وهي مكّيّة، أيضا: ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى

[1] ـــ عناية، غازي. شبهات حول القرآن وتفنيدها. ط 1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996، ص78.

ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْأَخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾ ففيه: وعد من الله أنّ أولياءه لا خوف عليهم في الآخرة من عقابه, ولا هم يحزنون على ما فاهم من حظوظ الدّنيا، لأنّهم صدّقوا الله واتّبعوا رسوله وما جاء به من عند الله وكانوا يتّقون الله بامتثال أوامره, واجتناب معاصيه، لهؤلاء الأولياء البشارة من الله في الحياة الدّنيا بما يسرُّهم, وفي الآخرة بالجنّة, لا يخلف الله وعده ولا يغيِّره, ذلك هو الفوز العظيم. والحاصل[1] أنّ سور القرآن وآياته ليس فيها أيّ تناقض أو تباين في الأسلوب، وهي ليست خاضعة للظّروف ومتغيّرات البيئة كما يزعم المستشرقون ولكنّها قائمة على رعاية حال المخاطَبين، فهي تشتدّ تارة وتلين أخرى، وتَعد تارة وتتوعّد أخرى؛ تبعاً لما يقتضيه الحال والمقام.

لا بدّ من الوقوف على التّمايز الحاصل بين الفاصلة القرآنيّة، والقافيّة الشّعريّة فالفاصلة : هي لفظ آخر الآية ينتهي بصوت قد يتكرّر محدثاً إيقاعاً مؤثّراً في صورة السّجع، وقد لا يتكرّر، ولكنّ الفاصلة تحتفظ دائماً بإحدى صور التّوافق الصّوتي مع الفواصل السّابقة واللاّحقة، وليست كلّ الفواصل مسجوعة، بل منها المسجوع ومنها المرسل.[2] أمّا تقفيّة الشّعر عند العرب، فتعني « تطابق خواتيم الأبيات من النّاحيّة الصّوتيّة، وقد جُعل الالتزام بالقافيّة جزءا من عمود الشّعر الّذي لا يكون الشّعر شعرا إلاّ به، وفي القرآن من الفواصل ما يتشابه جرسه في الأذن ولا يتطابق بالضّرورة في الحرف.»[3] والفاصلة خاصيّة قرآنيّة، ووجه من وجوه إعجازه الكثيرة «ومَن يقرأ كتاب الله عزّ وجلّ مِن أوّله إلى آخره، يجد أنّه لم تخلُ سورة من سور

[1] ـــ يُنظر:عزوزي، حسن. مدخل إلى دراسة علوم القرآن والتّفسير. ط1، 1998، ص32-33./ مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم. ص37. بحث مقدّم لندوة:«القرآن الكريم في الدّراسات الاستشراقية» المُقامة في المدينة المنوّرة، من الثلاثاء 1427/10/16هـ الموافق 2006/11/7م إلى الخميس 1427/10/18هـ الموافق 9/11/ 2006م.

[2] ـــ يُنظر: المرسي، كمال الدّين عبد الغني. فواصل الآيات القرآنيّة. ط1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندريّة، مصر، 1999، ص 59./ السيد، خضر. الفواصل القرآنية ـــ دراسة بلاغية. قسم اللّغة العربيّة، كليّة المعلمين بالرّياض،م ع س.

[3] ـــ فواصل الآيات القرآنيّة. ص 59.

«ومَن يقرأ كتاب الله عزّ وجلّ مِن أوّله إلى آخره، يجد أنّه لم تخلُ سورة من سور القرآن من الفواصل الّتي هي كالأسجاع حتّى ليُؤتى بالسّورة جميعها مسجوعة كسورة ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنِ ﴾ وسورة﴿ ٱلۡقَمَرَ﴾ وسورة ﴿ ٱلۡكَوۡثَرَ ﴾ وغيرها، وهذه الفواصل القرآنيّة تجمع حسن النّظم مع عذوبة اللّفظ وكثرة الفائدة وحسن الدّلالة فتأتي الفاصلة كالعاقدة للمعاني...فهي كالبراعم للنّباتات، والأكمام للشّجر، والبصمة للبنان.»[1] فوجود الفاصلة وتكرارها في القرآن الكريم يختلف اختلافا بيّنا عن وجود السّجع في كلام البشر، مهما يُؤتَوا من البلاغة والفصاحة.

تميّزت الحروف الّتي استعملها القرآن في الفواصل بِوَقْع نغمي، ووضوح سمعي فقد استعمل النّون فاصلة في حوالي 51% من آياته، تلتها الميم بحوالي 12,5% وهما أهمّ حروف التّرنّم في العربيّة، في حين لم يستعمل الخاء فاصلة قطّ لصعوبتها وصعوبة الوقف عليها،[2]وقد علِمنا أنّ التّصوير الفنّي أسلوب قرآنيّ، وقد كانت الفاصلة أداة من أدوات هذا التّصوير، ووسيلة من وسائل تشكيل اللّوحة القرآنية، لأنّها تأتي مناسبة للمعنى؛ قال الزّركشي: « اعلم أنّ مِن المواضع الّتي يتأكّد فيها إيقاعُ المناسبةِ مقاطعُ الكلامِ وأواخرُه، وإيقاعُ الشّيء فيها بما يشاكله، فلا بدّ أن تكون مناسبةً للمعنى المذكور أولاً، وإلاّ خرج بعض الكلام عن بعض، وفواصلُ القرآن العظيم لا تخرج عن ذلك، لكنّ منه ما يظهر، ومنه ما يُستخرَج بالتّأمل للّبيب.»[3] ومعلوم أنّ المشهد القرآنيّ صورة بديعة تنبض بالحياة، لتُقنع العقل، وتغذّي الوجدان المرهف وتُشبع الذّوق السّليم، وتندمج عناصرها اندماجا رائعا، في انسجام كلّيّ، يحمل أبعاد اللّوحة إلى المتلقّي، بطريقة فنيّة، يتسرّب معها جمال الصّورة إلى المتلقّي.

---

1 ــ فواصل الآيات القرآنيّة. ص 59.

2 ــ الفواصل القرآنية. ص 1.

3 ــ البرهان في علوم القرآن. دار الفكر ، بيروت 1408هــ-1988م، ص107/1.

ومن اللّوحات الّتي ساهمت الفواصلُ في تصويرها ما جاء في سورة ﴿ نُوحٍ ﴾ حيث تبدأ السّورة بإخبار الله عز وجل أنّه أرسل نوحاً إلى قومه، ثم يقصّ طرفاً من خطاب نوح إليهم في الآيات: (1-4)، وفواصل هذه الآيات ﴿...أَلِيمٌ ﴿١﴾ ...مُّبِينٌ ﴿٢﴾ ...وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾ ...تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ ﴾:« أليم، مبين، أطيعون، تعلمون» وقد جاء فيها الخطاب مباشراً من نوح إلى قومه، غير أنّهم كذّبوه، ولذا اتّجه إلى ربّه بالخطاب شاكيّا مناجيّا، وهنا تتغيّر الفاصلة:﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِيَ إِلَّا فِرَارًا ﴿٦﴾ ﴾، ويستمرّ ذلك الخطاب إلى نهاية السّورة ويتّبع فاصلة واحدة، هي حرف مد بالوقف على التّنوين، فيناسب حرفُ المدّ هذا جوَّ الشّكوى والمناجاة والحزن !! وتساعد الفاصلة في رسم اللّوحة ونقل الصّورة كاملة، وهذا بلا شكّ لون من ألوان الإعجاز القرآني.[1]

لعلّ هذا الإعجاز الأسلوبي هو الّذي دفع ببعض المفكّرين الغربيّين، ومنهم بعض المستشرقين، إلى الاعتراف بروعة بيان القرآن، وقوّة دلالته، وصفاء معينه «فعلى الرّغم من أنّ جميع معتنقي الإسلام الغربيّين، مجبرون على الاعتماد على التّفسير للقرآن، إلاّ أنّي واثق من أنّ جميع هؤلاء قادرون على التّمييز والانتباه إلى أنّ أكثر ما يثير الإعجاب بالقرآن هو أسلوبه الأدبي؛ لأنّه يغرس في قارئه ذلك الشّعور اللاّملموس من أنّه صادر عن وحي سماويّ.»[2] فالأسلوب القرآنيّ ليس بنية لفظيّة جافّة، بل هو مزيج من روح الوجدان، ونباهة العقل، وعمق الفكر، وبعد الدّلالة، مسبوكة جميعها في قالب من لغويّ فصيح المبنى، وبليغ المعنى، وهو النّموذج الّذي تناسخت عنه النّماذج، يقول لويس سيديو: «صلح القرآن ليكون نموذجاً للأسلوب وقواعد النّحو

1 ـــ السيد، خضر. الفواصل القرآنية ـــ دراسة بلاغية. قسم اللّغة العربيّة، كليّة المعلمين بالرّياض، م ع س.

2 ـــ جعفري لانغ. الصراع من أجل الإيمان. ص81. نقلا عن: الطّعن في القرآن الكريم و الرّد على الطّاعنين في القرن الرّابع عشر الهجري. رسالة لنيل درجة الدّكتوراه، مقدّمة من الطّالب : عبد المحسن بن متعب المطيري، إشراف:أ.د / إبراهيم عبد الرّحيم، قسم الشّريعة الإسلاميّة، كليّة دار العلوم، جامعة القاهرة.

فأوجب ذلك نشوء علم اللّغة، فظهور علم البيان الّذي درس في تركيب الكلام ومقتضى الحال والبديع وأوجه البلاغة، وأضحى لصناعة قراءة القرآن وتفسيره أكثرُ من مائة فرع، فأدّى هذا إلى ما لا حصر له من التّأليف في كلّ منها.»[1] فأسلوب يخلق من العلوم فروعا، ويبدع من البلاغة فنونا، ويؤلّف من الأساليب أنماطا وضروبا ويُغري بالدّراسة والبحث نفوسا، جديرٌ بأن يكون كتابه معجزا.

3.3.2 موقف المستشرقين في ترتيب سور القرآن.

لم يَدَع المستشرقون جانبا من الجوانب المتعلّقة بالقرآن الكريم إلاّ وخاضوا فيها ولاسيّما حينما يتوهّمون أنّ القضيّة الّتي يطرقوها تمثّل طعنا في صدق هذا الكتاب وسلامته، وقد ذكر أحمد نصري[2] أنّ اهتمام المستشرقين بموضوع ترتيب سور القرآن يعود إلى أواسط القرن التّاسع عشر، وقد حاولوا تطبيق نظريّات تاريخيّة عديدة للوصول إلى إعادة ترتيب السّور ترتيبا يتماشى وتواريخ النّزول، ظنًّا منهم أنّ ذلك يؤدّي إلى قراءة واعيّة للقرآن الكريم، يقول المستشرق الإسباني باريخا:« منذ أواسط القرن التّاسع عشر الميلادي/الثّالث عشر الهجري، شرع المستشرقون الأوروبيّون يبحثون عن حلّ لهذه الصّعوبات، مستعينين بطرق جديدة.»[3] وقد بذلوا في سبيل ذلك جهدا كبيرا.

لقد تكرّرت محاولات إعادة ترتيب سور القرآن حسب تاريخ النّزول على أيادي المستشرقين، ويمكن اختصار هذه المحاولات فيما يأتي:[4]

---

1 ــ سيديو، لويس. تاريخ العرب العام. تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1948، ص458.

2 ــ يُنظر: نصري، أحمد. آراء المستشرقين الفرنسيّين في القرآن الكريم، ص 159.

3 -Pareja. F.M. (en collaboration). Islamologie, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1963, p.600.

4 ــ يُنظر: رضوان، عمر بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. ج 2، ط1، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1992، ص 494 ــ 499.

1 ــ محاولة ويل Weil: بدأ ويل عمله سنة 1844 وأنهاه سنة 1872، ولم يقم وزناً للرّوايات والأسانيد الإسلاميّة، وقد اعتمد على ثلاثة معايير رئيسة في ترتيبه:أ. تلميحات القرآن إلى حوادث معروفة. ب. مضمون النّصّ القرآنيّ. ج. أسلوب النّصّ القرآنيّ.

2 ــ محاولة وليم موير W. Muir: تقوم دراسته على السّيرة النّبويّة، والحديث الشّريف غير أنّه أخذ بروايات واهيّة مردودة، فقسّم القرآن إلى ست مراحل، خَمْسٌ في مكّة والسّادسة في المدينة.

3 ــ محاولة تيودور نولدكه Theodor Noldeke: فبالرّغم من أنّ كتابه تاريخ القرآن المصدر الأساس لكلّ المستشرقين الّذين رتّبوا القرآن الكريم حسب النزول، إلاّ أنّ محاولته قد تأثر فيها بمحاولة ويل. وقد تابعه تلميذه شفالي.

4 ــ محاولة هيوبرت غريم Hubert Grimme: حاول المستشرق غريم ترتيب سور القرآن معتمداً على الرّوايات الصّحيحة والضّعيفة والموضوعة، ثمّ تخلّى عن ذلك ليتّبع منهج نولدكه.

5 ــ محاولة ديرنبرج. انطلق في عمله من محاولة ويل، واتّفق في كثير من المواطن مع طريقة نولدكه.

6 ــ محاولة هيرتوج هيرشفيلد. اعتمد على مضمون السّور، ونظر في خصائص الفقرات المنفصلة، والقصص، والوصف، والتّشريع، ولم يلق عمله القبول عند الغربيّين، ناهيك عن المسلمين.

7 ــ محاولة رودويل. رتّب السّور القرآنيّة ترتيبا يتماشى وتاريخ النّزول، وهو مدين في محاولته لنولدكه، باستثناء ما قام به في ترتيب تنزيلات الفترة الأولى في مكّة.

8 ــ محاولة ريتشارد بل Richard Bell: ظهرت محاولته بين

سنتي1937ـ1939، وقام عمله تحديد كلّ فقرة صغيرة على أساس أنّها تمثّل الوحدة الأصليّة للتّنزيل، وقد عمل على مراعاة الأسلوب للاستدلال على التّاريخ النّسبيّ للفقرات.

9 ـ محاولة ريجيس بلاشير R. Blachere: قام بلاشير في ترجمته للقرآن الكريم بترتيب السّور ترتيبا حسب تاريخ نزوله، وقد خالف نولدكه في بعض المواضع القليلة وفي تقسيمه للفترة المكيّة لثلاث فترات، وقسّم السّور القرآنيّة إلى ثلاثة أنواع: أ ـ سور مكيّة مقسّمة على ثلاث. ب ـ سور مدنيّة. ج ـ سور بين بين. وهناك محاولات أخرى قام بها مستشرقون من أمثال إدوارد هنري بالمر الّذي قام بترجمة القرآن عام 1881.[1]

إنّ المتصدّين لدراسة القرآن الكريم من المستشرقين، غالبا ما يقتحمون هذا المجال، وهم غير مزوّدين بالمعارف الضّروريّة لفهم طبيعة هذا الكتاب، وقد شهد بذلك نفر منهم، يقول جاك بيرك:« إنّ الّذين قاربوا هذا المجموع (أي القرآن) دون إعداد يشعرون أنّه تجاوزهم بكثافته وعدم ترتيبه الظّاهريّ.»[2] فهم يقفون أمام كثافته فتدهشهم، ثمّ ينظرون إليه مسلّحين بمناهج لا تنسجم مع طبيعته، فيبدو لهم غير مرتّب في ظاهره، « فكثير من الغربيّين يتحدّثون عن التّفكّك: فالخطاب ينتقل من موضوع إلى آخر من غير استكمال ولا استنفاد. ونفس الموضوع ونفس الباعث يعود هنا وهناك دون انضباط مميّز.»[3] فالتّكرار والالتفات ظواهر لغويّة لا يفقهها كثير من المستشرقين، ممّا يجعلهم يعمهون في قراءة ضبابيّة يلفّها الغموض، ولا يمكن لما يغشّيها من سحب أن ينقشع دون أن يتسلّح الباحث بآليّات البحث المناسبة لهذا الحقل من الدّراسات.

1 ـ موسوعة المستشرقين، ص 69.

2 - Berque. Relire le Coran. p19.
3 - Ibid.

إنّ المستشرق قد يُجهد نفسه، فيتبحّر في علوم العربيّة، بل قد ينذر حياته بأكملها في دراسة القرآن الكريم، والبحث في علومه، ويتفانى في الإلمام بكلّ ما يتعلّق بهذا النّصّ المعجز، ثمّ يجهر قائلا: « إنّه من المستحيل أن يجد المرء نفسه في نصّ زاخر لا تفسّره عناوين السّور، ولا المقاطع الّتي أدخلها المترجمون تعسّفا، ولا التّصاميم أو الفهارس الأخرى الّتي يزعمون تزويدنا بها.»[1] وقد لا يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، بل يتجاوزه إلى تحويل هذا القصور إلى طعن صريح يتستّر وراء العجز، فتكون النّتيجة « في المحصّلة وعلى الرّغم من بعض المقاطع الجميلة، فإنّ القراءة مخيّبة للآمال، كما يقولون.»[2] مَنْ هم؟! إن كان القائلون هم المستشرقين ـــ والأمر كذلك ـــ فقد شهد شاهد منهم على النّتائج السّيئة الّتي لا تدلّ إلاّ على أحد الأمرين: إمّا أنّهم لا يملكون الأدوات البحثيّة المؤهّلة إلى النّتائج السّليمة، وإمّا أنّ أثر مرجعيّتهم الفكريّة والعقديّة يحتّم عليهم طمس الحقائق، وبثّ الشّبهات.

°

لقد دأب المستشرقون على الافتخار بما يميّز بحوثهم من جدّيّة، وموضوعيّة وسبق معرفيّ، ويحاولون أن يبصموا على مجالات البحث الّتي خاضوها بختم "الحقوق المحفوظة" وفي باب التّرتيب التّاريخيّ يقول بيرسون:« تُعدّ دراسة التّرتيب الزّمني للقرآن، في العصر الحاضر، حقلا محفوظا للمستشرقين إلى حدّ بعيد، ومع ذلك، فهم لم يتوصّلوا إلى اتّفاق حول نظام تاريخيّ للقرآن، ولا إلى إمكانيّة تهيئة ذلك.»[3] فالجهد محفوظ، والنّتائج معلومة؛ تمثّلت في عدم الإجماع على منهاج تعاقبيّ لكتاب الله، وعدم القدرة على إعداد الأرضيّة الصّالحة لإنشاء دراسة تمكّن من الوصول إلى التّرتيب المزعوم.

لقد أولى بلاشير اهتماما كبيرا لهذه الظّاهرة، وحاول معالجتها تاريخيّا،

---

1 - Relire le Coran. p19.
2 - Ibid.
3 -Al-Kur`an, Encyclopédie de L'Islam, nouvelle, éd. G.P.Maisonneuve Larose, S.A, Paris 1986, Tome V, p416.

ودراستها من خلال الوقوف على الجهد الّذي بذله المستشرقون، ويعدّ عمله اعترافا بالسّبق الّذي حازته المدرسة الألمانيّة، وإظهارا لاعتمادها مرجعيّةً، ينطلق منها وغيرُه من المستعربين، في سعيهم إلى الوصول إلى التّتابع الزّمني للقرآن، وفي هذا الصّدد، يقول:« اهتمّ بعض المؤرّخين من علماء الإسلاميّات أمثال موير ونولدكي بالاهتداء إلى التّعاقب التّاريخي في هذا المصحف للمنزلات الّتي نقلها محمّد.»[1] فنراه يُشرك في هذه الفقرة المستشرق الإنجليزي ويليام موير مع نولدكه الألماني، لكنّه سيفرد تيودور بالأسبقيّة، في مواضع أخرى، بل ويدين له بالفضل.

لقد أكّد بلاشير أنّ المساعي المبكّرة الّتي قام بها المستشرقون باءت بالفشل وكشفت عن عجز حقيقيّ أعاق بلوغهم الغاية، فيصرّح قائلا:« هذه المحاولات الأولى قد عملت بسرعة على الكشف عن استحالة التّوصّل إلى إعادة ترتيب النّصّ وهو على حالته الرّاهنة، ترتيبا دقيقا وبموضوعيّة تامّة.»[2] ممّا دفع بالمدرسة الألمانيّة إلى البحث عن مسلك آخر يوصلهم إلى مرادهم، وقد رأى بلاشير أنّ نولدكه أفلح مع مجموعة من المستشرقين في تعيين أسلوب جديد لمعالجة هذه المسألة، إذ يقول: « لكن نولدكي ونخبة من علماء الإسلاميّات الألمان قد نجحوا في تحديد طريقة أخرى للبحث بفضل معالجتهم الجديدة للمسألة بكاملها في (تاريخ القرآن) الّذي ظهر من سنة 1919 إلى 1938.»[3] بالرغم من أنّهم استسلموا أمام استعصاء القرآن على إعادة التّرتيب، و« تنازل هؤلاء العلماء عن مطمحهم للاهتداء إلى تسلسل للنّصوص القرآنيّة لا لبس فيه.»[4] لكنّهم لم يتوقّفوا عن السّعي من أجل تحقيق هدفهم، ممّا دفعهم إلى تبنّي منهج جديد، « فنجحوا في إعادة جمع هذه النّصوص وفقا لمراحل

1 ــ بلاشير. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره. ص 26.

2 ــ السّابق.

3 ــ نفسه.

4 ــ نفسه.

متعاقبة، حدّدوها بحسب الأسلوب من جهة وبحسب الموضوعات السّياسيّة والدّينيّة الموسّعة في القرآن من جهة أخرى.»[1] ولم يتطرّق التّرتيب المبتدع إلى الطّعن في مكيّة بعض النّصوص، ومدنيّتها، ولكن تمّت إعادة جدولة القرآن المكّي إلى ثلاث فئات.[2]

حُدِّدت المقاييس واختيرت الضّوابط في إقرار هذا التّوزيع وصُنِّفت على أنواع ثلاثة: يتعلّق المعيار الأوّل في التّصنيف بالأسلوب ويَنظر إلى ظاهرتي الإيجاز والإسهاب في الآيات. والمعيار الثّاني يتعلّق بالظّروف الّتي حدّدت تصرّفات النّبيّﷺ مع مخالفيه. أمّا المعيار الأخير فيهتمّ بالنّصوص المحدِّدة للشّعائر والمحرّمات، والحقوق، والارتباطات والعلاقات مع المشركين والنّصارى واليهود،[3] ومع كلّ هذا الجهد، فإنّ بلاشير يُقرّ « أنّ هذا الجمع الجديد للنّصوص القرآنيّة قد أبقى على الكثير من الحواشي الغامضة، والعديد من النّقاط القابلة للاعتراض.»[4] غير أنّ العمل ــ حسبه ــ قد نال الرضا بوضعه حدّا لذلك العجز الّذي اعترض سبيل المستشرقين الباحثين عن ترتيب للقرآن موافق لتاريخ الأحداث، والّذي تعذّر إدراكه حينا من الدّهر، كما أخضع مسألة موضوعات الدّعوة المحمّديّة في إطار عامّ مرن، ونلاحظ أنّ هذا المستشرق، وهو يثمّن هذا الجهد، لا ينسى أن يحيل القارئ على مرجعيته، فيقول:« إنّ لهذا الحصر الزّمني الّذي ندين به للمدرسة الألمانيّة ميزةً تسمح باستقصاء وجيز عن الأوضاع الّتي أُخرِج فيها المصحف.»[5] فهو اعتراف صريح بالسّبق، وإقرار واضح بالمصدريّة الفكريّة.

إنّ بلاشير، وعلى غرار الكثير من المستشرقين الّذين شكّلوا خطابَهم انطلاقا من المرجعيّة الألمانيّة، يدين لنولدكه، فما فتئ يردّد:« بفضل نولدكى ومدرسته أصبح ممكنا (من الآن وصاعدا)، أن نوضّح للقارئ غير المطّلع ما يجب أن يعرفه عن القرآن،

1 ــ ن م. ص 26.
2 ــ يُنظر: ن م. ن ص.
3 ــ يُنظر: المرجع نفسه. ص 26 ــ 27.
4 ــ ن م. ص 27.
5 ــ نفسه.

ليفهمه بنوعيّته، وليتخطّى القلق الّذي ينتابه عند اطّلاعه على نصّ يغلب عليه الغموض وتكثر فيه الألغاز، ويصعب دائما تتبّعه في سياقه الّذي لا يوافق المراحل الأربعة المتتاليّة لدعوة محمّد في مكّة والمدينة.»[1] والمتلقّي المستهدَف، هنا، هو الإنسان الغربيّ، فبلاشير يدّعي أنّ هذا القارئ يعيش في حيرة أمام النّصّ القرآنيّ الّذي وصفه بالغموض، بل نعته بالمليء بالألغاز حيث يتعسّر عليه اقتفاؤه في نسيجه الّذي لا يتناغم مع أطوار الرّسالة المحمّديّة في موطنيها قبل الهجرة وبعدها.

إنّ الاعتراف بفضل شيخ المستشرقين الألمان قد دأب عليه أعلام المدرسة الفرنسيّة في كلّ مناسبة، فكثيرا ما ردّدوا:« إنّ العمل على إعادة ترتيب السّور الّذي شُرِع فيه كان تيودور نولدكه باعثه الأساس.»[2] وفي حديثه عن القرآن، حدّد كاليسكي عدد السّور المكيّة بتسعين سورة، وعدّ السّور المدنيّة أربعًا وعشرين، ووصف تعاقبها بالتّرتيب الآليّ البحت، ثمّ أردف قائلا:« قد جرّبنا، ولكن من غير جدوى، أن نعتمد على الرّواية بإعادة التّرتيب الزّمني للسّور على الأقل، لكنّ هذه الطّريقة الّتي تعتمد على معطيات هي في حدّ ذاتها مريبة، قد بُدِّلت بطرق أخرى مفيدة لباحثين مثل نولدكه برجوعهم إلى لغة القرآن وأسلوبه.»[3] وهذا لا يخرج عن المعايير الّتي ذكرها بلاشير في حديثه عن تجربة تيودور نولدكه.

إنّ محاولات المستشرقين إعادة ترتيب سور القرآن الكريم، ترتيبا يراعي تواريخ النّزول، قد اصطدم بإعجاز النّصوص القائم على نظام من الاتّساق يتناغم وروح الكتاب، ومع ذلك حاولوا مقاربة الظّاهرة من زوايا أخرى، فقد أرجع كزيمرسكي الاستغناء عن التّرتيب الزّمني عند جمع القرآن، ونسخ المصحف الإمام، إلى طبيعة

---

1 ــ المرجع السّابق، ص 21.

2 - Jargy. Simon. Islam et Chrétienté, Publications Orientalistes de France p 67.

3 - kalisky, René. L'Islam origine et essor du monde arabe, p.76.

[نقلا عن: نصري، أحمد. آراء المستشرقين الفرنسيّين في القرآن الكريم، ص 159]

العرب الّذين يتميّزون بذهنيّة لا تحبّذ النّظام، وتزهد في التّنسيق والتّوفيق بين الأحداث وتواريخها، وهذا الطّبع هو الّذي جعل من العقليّة العربيّة تبتعد عن إحكام الأمور، وإتقان التّأليف فيما بينها، كما يزعم، ويقول:« يبدو لي أنّنا نبحث بعيدا عن تفسير لهذا الأمر، وغياب روح التّرتيب والتّنظيم الّذي يسترعي الانتباه عند العرب يفسّر الأمر بطريقة أحسن.»[1] لكنّه يعود ملتمسا الأعذار لنُسّاخ المصحف، معتقدا أنّه « لا يمكن بكلّ تأكيد مطالبة المؤمنين بالنّبيّ، منذ أكثر من 1300 سنة، تبنّي أساسا علميّا للتّرتيب.»[2] وهذا يجعل المسؤوليّة جماعيّة، غير أنّ هناك مَن رآها فرديّة، مثل هنري ماسيه الّذي يذهب إلى « أنّ هذا التّرتيب الاصطناعي قد تبنّاه زيد ورفاقه.»[3] وهذا ـــ عند المستشرقَيْن ـــ لا يعني التّسليم بما ذهب إليه كَتَبَةُ المصحف، فتبرير عملهم لا يعدو أن يكون تحليلا للظّاهرة، وتشريحا لأسبابها، « ولكن آن الأوان لترك نظامهم.»[4] إنّه الإعلان عن الإصرار على التّصرّف في نصّ مقدّس ذي مصدر إلهيّ.

إنّ انطلاق الخطاب الاستشراقي من أرضيّة معرفيّة تختلف كلّ الاختلاف عن طبيعة النّصّ القرآنيّ، أدّى بالمستشرقين إلى توصيفه توصيفا لا يرصد إلاّ الأشكال والظّواهر مجرّدةً، بل معزولة عن محيطها، مقطوعة عن الرّوابط الدّاخليّة للنّصّ، ممّا جعل عندهم « هذه السّور الّتي تفتقد إلى وحدة في التّركيب [حسب زعمهم]، هي بمثابة كتلة من الأجزاء المختلفة.»[5] بل إنّ النّظام الّذي تمّ به رسم المصحف غير خاضع إلى نسق راتب، بسبب التّداخل بين ما هو مكّيّ وما هو مدنيّ، « إنّ هذا التّرتيب في حدّ ذاته لا يتّبع نمطا واحدا. إنّ التّقطيع لا ينتظم في نسق نزولي، ويحدث أنّ بعض الآيات التّابعة للفترتين الكبيرتين للنّبوّة تتداخل في غموض.»[6]ولا شكّ أنّ

1 - Coran, Tome premier, Introduction et notes de G.H.Bousquet Fasquelle, éditeurs,Paris, p19.
2 - Coran. Tome1, p19.
3 - L'Islam, 3eme éd. Librairie Arman Colin, Paris 1940, p81.
4 - Coran. Tome1, p19.
5 - Mahomet, Le Coran, Payot, Paris 1944, p47.
6 - L'Islam et Chrétienté, p47.

نعت النّصّ القرآنيّ بهذه النّعوت النّشاز، يُعَدّ مقدّمة لا تؤدّي إلاّ إلى نتيجة وخيمة، ولا تُنتج إلاّ حكما شاذّا، ولا تبدي إلاّ وجهة نظر متحيّزة، ورأيا جريئا جرأة الطّاعنين في كتاب الله والنّتيجة هي أنّ « القرآن كتاب مشوّش، ومتناقض، وإجمالا هو غير مقروء»[1] وهو رأي لم يتفرّد به واحد من المستشرقين، بل إنّ هذا الموقف ما هو إلاّ نسخة مفرنسة لمقولة إنجليزيّة صادرة عن باحث وُصف بالمنصف في حقّ النّبيّﷺ، إنّه توماس كارليل يصف القرآن بقوله:« هو خليط مهلهل مشوّش، ممّل، خامّ، مستغلق، تكرار لا نهاية له، و إسهاب وإطناب، ومعاظلة، خامّ إلى أقصى الدّرجات، ومستغلق، وبإيجاز: غباء فارغ لا يُطاق.»[2] وهكذا يختلط حسن النّيّة مع سوئها، وينصهران في بوتقة تسمّى المرجعيّة.

إنّ تحليل المستشرقين التّشخيصيّ لظاهرة التّرتيب القرآنيّ، ورغبتهم الملحّة في تثبيت إعادة التّرتيب، جعل الخطاب الاستشراقي يراوح مكانه في البحث عن تفسير مقنع وتبرير مفحم بالدّليل القاطع، والحجّة الحاسمة، غير أنّ نظراتهم في القرآن، وبدلا من أن تعكس مجهودهم وتلبّي رغبتهم، عاكست توقّعاتهم، وخالفت إرادتهم، ذلك لأنّ: « التّرتيب الزّمني للسّور يصعب تحديده بدقّة.»[3] ولم يبق أمامهم إلاّ الدّعوة للنّظر إلى القرآن مقلوبا، فقد رفعوا شعار:«لا بدّ من قراءة القرآن معكوسا، بمعنى نبدأه من الأخير.»[4]؛ فالسّور في التّحقيق العثمانيّ ــــ حسب بلاشير ــــ تُعرَض بقوّة في المجموع تبعا لترتيب يعاكس التّواريخ الّتي تمّ فيها تلقّي الوحي، لذا اعتقد كغيره من المستشرقين أنّ تلاوة القرآن تتمّ بشكل عكسي، إذ يقول:« وكما قلنا، نحن نقرأ القرآن اليوم معكوسا. من جهة أخرى، السّور بعيدة عن تكوين مجموع متجانس، إلاّ

1 - Ibid.

2- Karlyle, Thomas. On Heroes, Hero-Worship, and Heroic in History(1841; reprint ed.,New York : Longmans, Green and Co., 1906), p63. [نقلا عن: إدوارد، سعيد. الاستشراق. ص169.]

3 - Encyclopédie Larousse, grand dictionnaire, 3eme tome, Librairie Larousse, Paris 1982, p.550.

4 - L'Islam et Chrétienté, p 47.

في بعض الاستثناءات.»[1] هذه نظرة غربيّة ردّدها غيرُ واحد من المستشرقين، فقد وردت على ألسنة مَن كانوا أقرب النّاس إنصافا، قال كارليل:« لا عجب إذا قلت إنّ الأوروبيّ يجد في قراءة القرآن أكبر عناء، فهو يقرأه كما يقرأ الجرائد، لا يزال يقطع في صفحاته قفارا من القول الممّل المتعِب.»[2] وقد يستغرب الباحث من توماس هذا الموقف المناقض لما اشتُهر به من عدل والاتّزان في الآراء، غير أنّ إدوارد سعيد[3] يُرجِع تهافته، في مثل هذه المواقف، إلى أنّه ليس مثالا أعلى للسّلاسة والأناقة الأسلوبيّة.

لقد أجهد المستشرقون أنفسهم في دراسة هذه الظّاهرة، وحاولوا التّعليل حينما فشلوا في التّحليل، مروّجين أنّ بيئة الشّعر الّتي عاش فيها العرب قد ولّدت عندهم ميلا إلى افتتاح الكتاب بالسّور الطّويلة، يقول هنري لامنس:« إنّ النّاشر تبنّى النّظام المستعمل في الدّواوين والأعمال الشّعريّة، مستهلاًّ دائما بالقطع الأكثر طولا، وحافظ على ذلك على حدّ سواء في السّور المكيّة، والعكس بالعكس في السّور المدنيّة؛ فمجموعة من الآيات تنتمي إلى فترات مختلفة.»[4] وبالرّغم من كلّ ما بذلوه في سبيل الإقناع بمذهبهم إلاّ أنّ جهدهم قد اصطدم بالرّفض، و« لم يحظ أيٌّ من هذه التّرتيبات بقبول علماء الإسلام.»[5] ومع ذلك قد استمرّوا في التّرويج لمذهب شيخ المستشرقين الألمان، والدّعوة إلى العضّ عليه بالنّواجذ، فطالما ردّدوا ما ذهب إليه بلاشير حيث قال:« وتدلّ التّجربة فيما يبدو، أنّ التّقيّد بالمراحل الزّمنيّة للتّرتيب الّذي اقترحه نولدكي وأخذ به بعض المترجمين يجعل قراءة المصحف سهلة، بل مُمتعة»؛[6] سهولة تخدم الغرض الاستشراقي ومتعة تنشرح لها نفوس الباحثين عن شبهات يطعنون

1 - Blachère. Le problème de Mahomet. P1.

2 ــ كارلايل، توماس. محمّد المثل الأعلى. ط 2، تر: محمّد السّباعيّ، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993، ص 42.

3 ــ الاستشراق. ص169.

4 - Lammens, H. L'Islam croyances et institutions. 3eme éd, Imp. Catholique, Beyrouth, 1943, p.53-54.

5 -Le Coran, préface J.Grosjean, p XLII. [نقلا عن: نصري، ص 179]

6 ــ القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره. ص 44.

بها في القرآن الكريم.

للرّدّ على محاولات المستشرقين إعادة ترتيب سور القرآن الكريم، لا بدّ من الإشارة إلى رأي العلماء المسلمين في الظّاهرة، فقد ذهب الجمهور إلى أنّ ترتيب الآيات في السّور أمر توقيفيّ،[1] كما أجمعت الأمّة على أنّه كما نجده اليوم بالمصاحف، كان توقيفا من النّبيّﷺ عن ربّه عزّ وجلّ.[2] أمّا ترتيب السّور، فعلماء المسلمين فيها على ثلاثة أقوال:

الرّأي الأوّل يذهب أصحابه إلى أنّ التّرتيب كان باجتهاد من الصّحابة « بدليل اختلاف مصاحفهم في التّرتيب»[3] قبل الجمع العثماني، وممن ذهب إلى هذا الرأي: الإمام مالك والباقلاني في أحد قوليه.[4] أمّا الرّأي الثّاني فعلى أنّ ترتيب السّور توقيفيّ كترتيب الآيات، وممّن ذهب هذا المذهب أبو جعفر النّحّاس، والكرماني، وأبو بكر بن الأنباري.[5] وقد استدلّ هؤلاء على مذهبهم « بأنّ السّور المتجانسة في القرآن لم يلزم فيها التّرتيب والولاء، ولو كان الأمر بالاجتهاد لُلوحظ مكان هذا التّجانس والتّماثل دائما.»[6] أمّا الرّاي الثّالث، فذهب أصحابه إلى أنّ ترتيب السّور بعضه كان توقيفيّا، وبعضه الآخر كان اجتهادا من الصّحابة،[7] وممّن رأى هذا الرأي ابن عطية، والبيهقي القائل:« كان القرآن على عهد النّبيّﷺ مرتّبا سورُه وآياتُه على هذا التّرتيب إلاّ الأنفال وبراءة.»[1] وقد انشرح صدر السّيوطي لقول البيهقي، وذهب

1 ـــ يُنظر:القطّان، منّاع. مباحث في علوم القرآن. ط 2، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1996، ص 141.

2 ـــ يُنظر: الزرقاني، محمد. مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 281.

3 ـــ القطّان، منّاع. مباحث في علوم القرآن. ص 142.

4 ـــ يُنظر: أبو شهبة، محمّد. المدخل لدراسة القرآن الكريم. ط 3، دار اللّواء للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1987، ص 331.

5 ـــ المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص 329 ـــ 330.

6 ـــ الزرقاني. ص 289.

7 ـــ نفسه، ص 290.

1 ـــ المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص 332.

التّرتيب إلاّ الأنفال وبراءة.»[1] وقد انشرح صدر السّيوطي لقول البيهقي، وذهب الحافظ ابن حجر إلى أنّ «ترتيب بعض السّور على بعضها أو معظمها لا يمتنع أن يكون توقيفيّا.»[2]وقد ذكر الزّرقاني، في نهاية حديثه عن ترتيب السّور،[3] أنّه ينبغي احترام التّرتيب الحاصل في المصحف الشّريف، لأنّه وارد عن إجماع الصّحابة والإجماعُ حجّة، كما أنّه لم يُذكَر أنّ عالما من علماء المسلمين قد أجاز إعادة التّرتيب حسب النّزول، وعليه فالالتزام بترتيب المصحف العثماني أمر لازم.

وللوقوف على أهميّة التّرجمة، وعِظَم أثرها، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ التّرجمة أسلوب للتّواصل الحضاري، وهي ضرورة إنسانيّة للتّرابط والالتقاء بين الشّعوب وحتميّة معرفيّة للالتحام والاحتكاك بين الثّقافات، ووسيلة مثلى لربط العلاقات وتوطيدها، ومع هذه الأهميّة البالغة، فإنّ إجراءها على النّصوص لا يخلو من مخاطر جمّة و« علم التّرجمة بشكل عامّ يعلّمنا أنّه لا يجوز لأيّ مترجم بأيّ صورة من الصّور أن يتلاعب بأيّ نصّ يترجمه تقديماً أو تأخيراً؛ لأنّ هذا يُخرِج التّرجمة عن وظيفتها الأصليّة ثمّ إنّه يؤدّي إلى تغيير جذري في معنى النّصّ وفي مراد الكاتب الأصلي للنّصّ.»[4] فإذا كانت هذه الخطورة تبلغ هذا الحدّ فيما ينتجه البشر، فإنّ أثرها أعظم حينما يكون النّصّ المترجَم كلاما إلهيّا مقدّسا، مع العلم أنّ القرآن جاء معجزا شكلا ومضمونا.

لقد اتّضح أنّ مسعى المستشرقين من إعادة ترتيب سور القرآن لا يستند إلى مبرّر تاريخيّ، ولا ينبني على أساس علميّ، ذلك لأنّه قد تمّ الاقتصار في تدوين المصحف الشّريف على ما ثبت بالتّواتر دون الالتفات إلى ما رُوي عن طريق الآحاد، وإغفال ما

1 ـــ المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص 332.
2 ـــ السّابق، ن ص.
3 ـــ الزرقاني. ص 291.
4 ـــ الخطيب، عبد الله. دراسة نقدية لترجمة معاني القرآن الكريم إلى الإنكليزية للمستشرق ج. م. رودويل. ص 28.

لم يُعرَض على النّبيّﷺ في العرضة الأخيرة، وقد تمّ ترتيب السّور والآيات على الوجه المعروف الآن[1]. وبالرّغم من أنّ العلماء قد اختلفوا في تحديد عدد السّور المكّيّة والسّور المدنيّة[2]، غير أنّه لا أحد ذهب إلى ما ذهب إليه كاليسكي، وأقرب ما قيل في تعداد السّور المكّيّة والمدنيّة إلى الصّحة، أنّ المدنيّ عشرون سورة، وأنّ المختلف فيه اثنتا عشرة سورة، وأنّ ما سوى ذلك مكّيّ وهو اثنان وثمانون سورة.[3]

كما تجب الإشارة إلى أنّ ما بين أيدينا من قرآن يمثّل الألفاظ الحقيقيّة المعجزة من أوّل آية في المصحف إلى آخر آية فيه، « وتلك الألفاظُ هي كلام الله وحده، لا دخل لجبريل ولا لمحمدﷺ في إنشائها وترتيبها، بل الّذي رتّبها أوّلاً هو الله سبحانه وتعالى ولذلك تُنسب له دون سواه، وإن نطق بها جبريل، ومحمدﷺ، وملايين الخلق من بعد جبريل ومحمدﷺ من لدن نزول القرآن إلى يوم السّاعة.»[4] ولا يشكّل ذلك غرابة، ولا يمثّل مفارقة، وليس فيه شذوذ لأنّه أمر مألوف حتّى عند البشر، « وذلك كما يُنسَب الكلام البشريّ إلى مَنْ أنشأه ورتّبه في نفسه ـــ أولا ـــ دون غيره، ولو نطق به آلاف الخلائق، في آلاف الأيام والسّنين.»[5] ويبقى كتاب الله مفتوحا للنّاظرين الرّاغبين في اكتشاف ما به من أسرار، ونقلها للنّاس على اختلاف عقائدهم وألسنتهم، كما يستمر عصيّا على كلّ تحويل أو تغيير.

إنّ ما ذهب إليه جاك بيرك من وصف للنّصّ القرآنيّ بالتّفكّك؛ كونه ينتقل من موضوع إلى موضوع دون إتمامه، ونعته بعدم الانضباط الأسلوبي، دليل على الفشل الاستشراقي الكبير في فهم الخطاب القرآنيّ، فبيرك لا يعلم أنّ الّذي سمّاه التّنقّل بلا

1 - يُنظر:الزرقاني، محمد ، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 213 ــ 214.

2 ــ المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص225.

3 ــ القطّان، منّاع. مباحث في علوم القرآن. ص 53 ــ 54. ومناهل العرفان. ج1/ 163.

4 - مناهل العرفان. ج1/ 43 ــ 44.

5 - مناهل العرفان. ج1/ 44.

استنفاد، ما هو إلاّ أسلوب من الأساليب الفنيّة الّتي استخدمها القرآن في فسح المجال أمام الخيال لاستحضار الصّورة الغائبة، ففي مثل قوله سبحانه وتعالى في سورة النّحل: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ ﴾ نجده قد أغفل المراحل الواقعة بين الصّورة الحاضرة: ﴿ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾ والصّورة الماضيّة: ﴿ نُّطْفَةٍ ﴾؛ فالتّقابل التّخييلي بين حال وحال، يجعل المفارقة الواضحة بين الحالين تؤدّي هذا الغرض الخاصّ المتمثّل في الاستحضار.[1] والقرآن « يستثمر برفق أقلّ ما يمكن من اللّفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني، لا يجاوز سبيل القصد، ولا يميل إلى الإسراف ميلا؛ بل كلّ مراميه تؤدّى كاملة العناصر في أقلّ ما يمكن من الألفاظ، وليس فيه حرف واحد إلاّ جاء لمعنى.»[2] ومَن لا يملك الوسائل الفاحصة للنّصوص بهذا الشّكل فإنّه يرى القرآن، أبد الدّهر، كتابا مشوّشا ومتناقضا، في تصوّره هو والعيب هنا، في النّاظر، وليس في المنظور.

صحيح ما ذهب إليه بيرك أنّ المقاطع والتّصاميم والفهارس الّتي أدخلها المترجمون تعسّفا، لا يمكنها أن تفسّر القرآن، خصوصا أنّ بعضهم قد أخفق في ترجمة العناوين ترجمة مناسبة، ولكن ليس صحيحا عدم تناسب العناوين الأصليّة مع سورها وليس العيب في القرآن إذا كان المستشرق لا يجد نفسه في نصّ زاخر. أمّا خيبة الأمل في قراءة واعيّة فمردّها إمّا إلى: عداء أو جهل؛ فالعداء متولّد عن مرجعيّة عقديّة، والجهل ناتج عن مرجعيّة معرفيّة، لأنّه من المفترض أنّ التّسلّح بأدوات القراءة الواعيّة، مع اكتساب قسط من علوم العربيّة، والإلمام بأهمّ خصائصها، كلّ أولئك يؤهّل القارئ إلى إدراك الجمال الفنّي للقرآن الكريم، ووعي العمق الفكري، فيفهم فيه معنى

1 ــ يُنظر: ــ قطب، سيّد. التّصوير الفنّي في القرآن الكريم. ط17، دار الشّروق، القاهرة، 2004 ص 98 ــ 99.

2 ــ عبد التّوّاب، صلاح الدّين. الصّورة الأدبيّة في القرآن الكريم. ط1، الشّركة المصريّة العالميّة للنّشر، لونجمان، القاهرة، 1995، ص140.

النّظم، والتّرابط والتّناسق، والتّصوير، والتّشخيص، « وهكذا تتكشّف للنّاظر في القرآن آفاق وراء آفاق من التّناسق والاتّساق: فمن نظم فصيح. إلى سرد عذب. إلى معنى مترابط. إلى نسق متسلسل. إلى لفظ معبّر. إلى تعبير مصوّر. إلى تصوير مشخّص. إلى تخييل مجسّم. إلى موسيقى منغّمة. إلى اتّساق في الأجزاء. إلى تناسق في الإطار. إلى توافق في الموسيقى. إلى افتنان في الإخراج...وبهذا كلّه يتمّ الإبداع، ويتحقّق الإعجاز.»[1] فإمّا إمساك للنّص بمعروف يراعي آداب القراءة النّزيهة، وإمّا تسريح بإحسان إلى مَن هو أهل لقراءته، لكيلا يجد فيه القلق الّذي ينتابه عند اطّلاعه على نصّ يغلب عليه الغموض وتكثر فيه الألغاز، كما ادّعى بلاشير.

ولو أنّ التّقيّد بالمراحل الزّمنيّة للتّرتيب الّذي اقترحه نولدكه يجعل قراءة المصحف سهلة وممتعة، كما يدّعي بلاشير، لتقيّد بها هو[2] بعد أنّ أعاد ترتيب السّور في ترجمته لمعاني القرآن، في الطّبعة الأولى، لكنّه عاد إل التّرتيب الأصلي للمصحف في الطّبعة المواليّة.أمّا الدّعوة إلى قراءة القرآن معكوسا، فمتهافتة، لأنّها تخالف منطقهم، قبل مخالفتها منطق القرآن القائم على التّوقيف. ألم يقدح لامنس في بناء ترتيب السّور على النّظام المستعمل في الدّواوين والأعمال الشّعريّة، كونه يستهلّ دائما بالقطع الأكثر طولا؟ !

4.3.2 القراءات القرآنيّة في الخطاب الاستشراقي.

1 ــ قطب، سيّد. التّصوير الفنّي في القرآن الكريم. ط17، دار الشّروق، القاهرة، 2004 ص 142.

2 ــ يُنظر: موسوعة المستشرقين. ص 127.

لقد اهتمّ المستشرقون بتعدّد القراءات القرآنيّة اهتماما بالغا، فتطرّقوا إليها في الدّراسات المتعلّقة بالقرآن عموما، وخصّصوا لها مباحث مستقلّة، كما أشاروا إليها في دوائر المعارف والموسوعات، ونحو ذلك. نذكر من ذلك:[1]

ـــ مدخل تأريخي نقدي إلى القرآن، رسالة من تأليف جوستاف فايل (1808 ـ 1889م).

ـــ تأريخ القرآن، تأليف المستشرق الفرنسي بوتيـــه (1800 ـ 1873). نُشر في 1940.

ـــ القرآن بلهجة مكّة الشّعبيّة، بقلم المستشرق النّمساوي كارل فولليرس(1857ـ 1909).

ـــ العقيدة والشّريعة في الإسلام، 1910 ومذاهب التّفسير الإسلامي 1920؛ كلاهما من تأليف المستشرق المجري إجنتس جولدزيهر (1850-1921م).

ـــ تاريخ القرآن، نشر عام 1860م، و القرآن الرّسمي بالنّظر إلى قراءة أهل مصر. كلاهما من تأليف تيودور نولدكه (1836-1930م).

ـــ تاريخ قراءات القرآن، بقلم الألماني برجشتراسر(1886 ـ 1933)، نشره سنة (1929).

ـــ تأريخ علم القراءة، و مراجع القرآن و علومه بقلم الألماني بريتسل (1893 ـ 1941).

ـــ المدخل إلى القرآن، والقرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. بقلم ريجيس بلاشير.(1900ـ 1973).

إنّ الاستشراق الفرنسي بوصفه ركيزة من ركائز الفكر الغربيّ لم يخرج عن القاعدة، بل مثّل اهتمامه بهذه الظّاهرة تأكيدا لوحدة المرجعيّة، فنجد بلاشير وهو

1 ـــ يُنظر: تاريخ القرآن، د. عبد الصبور شاهين، دار القلم، 1966م، ص 84، و الصّغير، محمّد حسين علي، المستشرقون والدّراسات القرآنيّة. ط1، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات، بيروت، 1983، ص 106 ـــ 116. والعقيقي. المستشرقون. ج 1 و2 و3.

يقدّم القرآن للقارئ الغربيّ، لا يغفل عن ذكر تعدّد القراءات، وقد اعتمد في ذلك على التّحليل التّاريخي، قائلا:« خلال الفترة الّتي تبدأ من مبايعة عليّ عام 35 هجريّة/656 ميلاديّة حتّى مبايعة الخليفة الأموي الخامس عبد الملك عام 65 هجريّة/685 ميلاديّة، كانت جميع الاتّجاهات تتواجه، فالمصحف العثماني قد نشر نفوذه في كلّ البلاد.»،[1] فمع اعترافه بالسّطوة الرّوحيّة الّتي فرضها المصحف العثمانيّ، فإنّ بلاشير لا يسهو عن الإشارة إلى التّوتّر السّياسي في تلك الفترة، ممّا سيكون له فيه سند لشرح تعدّد القراءات.

لقد انتشر المصحف العثماني على نطاق واسع، وبسط هيمنته، وكان ذلك ــ كما يزعم بلاشير ــ بسبب السّلطة الّتي كان يتمتّع بها أولئك الّذين أسهموا في جمعه، « إذ كان مؤيّدا بنفوذ مَن شاركوا في عمله، وقد كانوا يشتغلون مناصب هامّة في الشّام»[2]، ممّا خلق جوّا ملائما لتقبّل فكرة عثمان رضي الله عنه في جمع النّاس على مصحف واحد، « وربّما كان هذا هو الموقف الّذي نشأت فيه نظريّة معيّنة، تدلّ على أنّ إصلاح عثمان كان قد أصبح ضروريّا، فبالنّسبة إلى بعض المؤمنين، لم يكن نصّ القرآن بحرفه هو المهمّ، وإنّما روحه.»[3] وعدم الاكتراث بحرفيّة النّصّ مع الاهتمام بروحه ــ عند بلاشير ــ هو الّذي هيأ الظّروف لظهور تعدّد القراءات، « ومن هنا ظلّ اختيار الوجه (الحرف) في القراءات الّتي تقوم على التّرادف المحض، أمرا لا بأس به، ولا يثير الاهتمام»[4]، ومن هنا يرى هذا المستشرق أنّ الاختيار قد ولّد واحدة من أخطر النّظريّات، أطلق عليها (القراءة بالمعنى)، وتتمثّل خطورتها ــ حسبه ــ في أنّها كانت تَكِلُ تحديد النّصّ إلى هوى كلّ إنسان.

1 - Introduction au Coran, p 69-70.
2 - Ibid.
3 - Ibid.
4 - Ibid.

لقد حاول بلاشير التّركيز على الاختلاف في القراءات، وسعى إلى حشد الشّواهد التّاريخيّة، والأدلّة المنطقيّة، مع تبرئة أصحاب القراءات الشّاذة من تهمة الوقوف وراء إشاعة (القراءة بالمعنى)، بالرّغم من كونه في صالحهم، إذ يقول: « وموقف كهذا مع تسليمنا بأنّه لم يكن من وحي أصحاب المصاحف المخالفة كان يُعَدُّ خير ما يدعّم موقف أصحاب هذه المصاحف، ومع ذلك كلّما مضى الوقت واندمجَت في كيان المجتمع الإسلامي عناصر غير عربيّة، كانت الوجوه المختلفة غير الإراديّة تتضاعف وتتكاثر، حتّى كانت طائفة منها ناشئة على أساس المصحف العثماني»[1]، فانتشار رقعة الإسلام والتحاق أجناس شتّى بهذا الدّين، وهي تستعمل ألسنة متباينة، سمح بذيوع وجوه من القراءات مختلفة.

ولئن كان بلاشير، هنا، قد اتّكأ على التّفسير التّاريخي للظّاهرة، مرجعا الأسباب في عمومها إلى السّياسة، فإنّه يحاول في موضع آخر إضافة عامل جديد يتمثّل في الإباء الفكريّ، والعزّ الثّقافي، فظهور القراءات ليس حدثا طارئا،« ولم تكن هذه القراءات في الحقيقة إلاّ موقفا مناهضا للواقع الحيّ المتمثّل بالعادة، في وجه مسلَّمة تميل إلى القول بأنّ المصحف مدوّن بصيغة واحدة، وإنّه لا يعكس إلاّ نفسه.»[2] فهي ثورة حتميّة أمام الجمود الدّاعي إلى التّسليم بمعياريّة الصّيغة الّتي صبغت المصحف بشكل نمطيّ، غير قابل للتّلوّن، أو التّعدّد، أو التّجدّد، مع أنّ القراءة قد أثبتت سلاستها، « والواقع أنّ التّلاوة قد فرضت متطلّباتها وطراوتها، فكلّ قارئ مهما كان إرثه اللّغوي قريبا من معيار لفظيّ تحدّد بشيء من الاتّفاق، لم يستطع التّخلّي عن إدخال خصوصيّات لفظيّة في تلاوته.»[3] وكأنّ القراءات قد أصبحت بعدد القرّاء الّذين يملكون زادا لغويّا، لا يخرج كثيرا عن القواعد العامّة للعربيّة.!

1 - Ibid.

2 ــ بلاشير. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص 99.

3 ــ المرجع السّابق ، ن ص.

إنّ المنهج الّذي ينتهجه بلاشير والمرجعيّة الّتي ينطلق منها، يقتضيان منه تجريد القراءات وتعدّدها من الصّفة التوقيفيّة، ويجتهد في التّدليل على ذلك بقوله:« لقد كان يمكن لهذا الواقع أن يُهمَل بالتّفسير أو القراءات، وقد فضّلوا التّمسّك بهذه الاختلافات اللّفظيّة أو بهذا الاختلاف في استقراء النّصّ، بدافع الإباء الّذي ينمّ عن قوّة فكريّة جديرة بالملاحظة.»[1] إنّ تلك العادة ما كان لها أن تُهمَل بالتّأويل والتّفسير ما دام هناك مَن تأبى له قوّته الفكريّة التّسليم بالواقع، وإن كان ناتجا عن سلطة توقيفيّة، كما يزعم بلاشير.

وقبل مناقشة التّشكيل الّذي أنتجه الخطاب الاستشراقي الفرنسيّ ملخّصا في موقف بلاشير، لا بدّ من الإشارة إلى المرجعيّة الّتي استصدر منها هذا الخطاب رأيه، فما فتئ هذا المستشرق الفرنسيّ يذكّر بفضل المستشرق الألماني نولدكه، في تبصير المستشرقين للطريقة الّتي يتعاملون بها مع كتاب الإسلام المقدّس، يقول في ذلك:« بفضل نولدكى ومدرسته أصبح ممكنا (من الآن وصاعدا)، أن نوضّح للقارئ غير المطّلع ما يجب أن يعرفه عن القرآن، ليفهمه بنوعيّته، وليتخطّى القلق الّذي ينتابه عند اطّلاعه على نصّ يغلب عليه الغموض وتكثر فيه الألغاز، ويصعب دائما تتبّعه في سياقه الّذي لا يوافق المراحل الأربعة المتتاليّة لدعوة محمّد في مكّة والمدينة.»[2] تلك عادة نشأ عليها المستشرقون، فالخلف لا ينسون فضل السّلف، فقد امتدح جولدزيهر نولدكه من قبل بقوله:« وقد عالج هذه الظّاهرة[3] ــ يقصد تعدّد القراءات ــ علاجا وافيًا، وبيّن علاقتها بفحص القرآن، زعيمنا الكبير: تيودور نولدكه، في كتابه الأصيل البكر: تاريخ القرآن، الّذي نال جائزة أكاديمية النّقوش الأثرية بباريس».[4]

1 ــ المرجع السّابق، ص 99.

2 ــ المرجع السّابق، ص 21.

3 ــ نولدكه، نيودور. تاريخ القرآن. ص 555.

4 ــ جولد زيهر، إجنتس. مذاهب التّفسير الإسلامي. تر: عبد الحليم النّجار، مصر، مكتبة الخانجي، مطبعة السّنة المحمديّة، 1374هـ. ، ص7.

تلك وحدةٌ مرجعيّةٌ لا لبس فيها، فقد كان جولدزيهر يُرجع نشأة جزء هائل من هذه الاختلافات[1] إلى خصوصيّة الخطّ العربيّ بسبب شكل رسمه الإملائي الّذي يقدّم كميّات صوتيّة تختلف باختلاف النّقاط الّتي يضعها الكاتب فوق هذا الشّكل أو تحته، وبالنّظر إلى عدد تلك النّقاط أيضا، وقد تتساوى الكمّيات الصّوتيّة، ولكن تختلف الحركات الّتي لم تكن موجودة في الكتابة العربيّة الأصيلة، لقد كان ذلك السّبب الأوّل في نشوء حركة تعدّد القراءات في نصّ « لم يكن منقوطا أصلا، أو لم تُتحرَّ الدّقّة في نَقْطِه أو تحريكه.»[2] وتستمرّ الوحدة المرجعيّة في سيرها نحو مقاربة النّصّ القرآني، من خلال الطّعن والتّشكيك في حفظ القرآن الكريم من التّحريف، ولكنّ التّشكيل يتغيّر، فقد ورد في الموسوعة البريطانيّة:« إنّ الظّروف والأحوال المختلفة قد ساهمت في تغيير صورة النّص القرآني»[3]، وقد أرجع كاتب هذه المادّة التّغيير إلى غفلة بعض كتبة المصحف في النّقل من المصحف الإمام، وذهب إلى أنّ النُّسَخ الموزّعة على مختلف الأمصار لم تكن كلّها مطابقة لهذا المصحف، وعدّ اختلاف القراءات بمثابة التّغيير والتّحريف في النّصّ القرآني، واعتبر وجود النّصوص المنافسة سببا في اختلاف القراءات، بالإضافة إلى نقائص الخط العربي وعيوبه كخلوّه من التّنقيط و علامات الإعراب.[4]

إنّ تلاوة تلك الآيات المختلَف فيها كان متروكاً للقارئ، فالقارئ حرٌّ في بناء الجمل للفاعل أو للمفعول ممّا يؤدي إلى تحريف في المعنى المطلوب، وقد استغلّ المشكّكون هذه الحال للتّملّص ممّا لا يروقهم من الأحكام،[5]كما يؤكّد الكاتب. وقد

1 ــ يُنظر: مذاهب التّفسير، ص 8 ــ 9.

2 ــ ن م، ص 9.

3 - Encyclopedia of Islam, New Edition, E. J. Brill, Leiden 1965. Vol. 4 – p. 1073.

4-Voir: Encyclopedia of Islam, p. 1073.

5- Ibid.

وقد كانت هذه الدّوافع النّفسيّة هيّ الأخرى سببا في نشوء قراءات مختلفة ومتعارضة، تثير البلبلة والاضطراب، فعوضًا عن الوصول إلى الانسجام كما كان متوقعاً، أصبح التّوسّع والتّحرّر سبيلا يسلكه النّاس ويتبنّونه بشكل غير محدود. ليس هذا فحسب، بل يرى الكاتب أنّ النّاس لم يتحرّجوا في إحلال مفردة مكانَ مرادفتها، أو إقحام تفسيرات وإضافات مختصرة، وقد استمرّت هذه الحرّية في النّموّ والازدياد دون حسيب أو رقيب يحدّ من استفحالها. وتدّعي الموسوعة أنّ ذلك التّوسّع، وبعدما تعوّد النّاس عليه، أصبح يثير الشكوك، و« لم تكن هناك سلطة لها القدرة على فرض ذلك النص المعتمد بالقوّة والنفوذ».[1] فما وصل إلينا ليس مطابقا مطابقة كلّيّة للمصحف الإمام، كما يزعم الكاتب.

إنّ تفنيد الموقف الاستشراقي من القراءات، يقتضي الحديث عن نشأتها الّتي ارتبطت بتلقين النّبيّﷺ أصحابه ما كان يتنزّل عليه من الوحي، كما أنّ دحض رأي الاستشراق في علم القراءات، يوجِب التّطرّق إلى (جمع القرآن)، فقد جُمع القرآن في عهد أبي بكر ـــ رضي الله عنه ـــ بعد موقعة اليمامة الّتي قُتِل فيها سبعون من قرّاء الصّحابة وعلمائهم، ونُسِخ لأوّل مرّة في مصحف واحد خشية ضياعه، وبقي هذا المصحف عند أبي بكر، ثمّ انتقل بعد وفاته إلى عمر، وبعد ما قُتل عمر حُفظ عند ابنته حفصة ـــ رضي الله عنهم أجمعين ـــ إلى أن طلبه عثمان.[2]

أمّا في عهد عثمان رضي الله عنه، فقد جُمع القرآن حين اتّسعت رقعة الدّولة بفضل الفتوحات الإسلامية، وقد أدّى ذلك إلى تفرّق القرّاء في الأمصار، وبدأ المسلمون في كلّ قطر يقرؤون بقراءةِ مَن وفد إليهم من الفاتحين الّذين كانوا من علماء

1 ـــ المصدر السابق ص 1073.

2 ـــ يُنظر: الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزّبير.البرهان في ترتيب سور القرآن. ط1، تحقيق شعباني محمّد، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، المغرب، 1990، ص 26 ـــ 31.

الصّحابة.[1] فلمّا كانت غزوتا أرمينيا وأذربيجان، كان حذيفة بن اليمان[2]ــ رضي الله عنه ــ ممّن شاركوا فيهما، فوقف على اختلاف في وجوه القراءة، وقد تمسّك كلّ فريق بقراءته، بل وخطّأت كلّ طائفة أختها، فتوجّس حذيفة خيفة من الوضع، ففزع إلى الخليفة يخبره بما وقع، فأكبر الصّحابة الأمر، واتّفقوا على نسخ الصّحف الّتي كانت عند أبي بكر رضي الله عنه، بغية جمع المسلمين عليها في إطار القراءات الثّابتة على حرفٍ واحد،[3] فبعث عثمان إلى حفصة رضي الله عنها، لتُرسل إليه الصّحف وأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزّبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرّحمن بن الحارث بن هشام بنسخها في المصاحف، وبعد الفراغ من ذلك ردّ الصّحف إلى حفصة، وأمر بإرسال مصحف ممّا نسخوا إلى كلّ أفق، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يُحرق، واحتفظ عنده في المدينة بواحد، هو مصحفه الّذي يُسمَّى **الإمام**.[4]

كتب أولئك الصّحابة الذين كلّفهم عثمان ــ رضي الله عنهم أجمعين ــ القرآن الكريم بطريقة تميزت بـــ:[5]

1.ــ الاقتصار على ما ثبت بالتّواتر، دون ما كانت روايته آحاداً.

2.ــ إهمال ما نُسخت تلاوتُه، و لم يستقرّ في العَــرضة الأخيرة.

3.ــ ترتيب السّور والآيات القرآنيّة على الوجه المعروف الآن...

---

1 ــ يُنظر: ن م. ص 31.

2 ــ يُنظر : جبل، محمّد حسن. وثاقة نقل النّص القرآني من رسول اللهﷺ إلى أمّته. دار الصّحابة للتّراث، طنطا، مصر، 2001، ص 190 ــ 192.

3 ــ يُنظر: مختصر الإتقان في علوم القرآن للسّيوطي، اختصار وتعليق: أرقه دان، صلاح الدّين، ط2، دار النّفائس، بيروت، 1987. ص91.

4 ــ يُنظر : سعدي، ياسين. البرهان على سلامة القرآن من الزّيادة والنّقصان. مطبعة الوفاء، بيروت، 1933، ص16.

5 ــ محمد الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 213، 214.

3. ـــ ترتيب السّور والآيات القرآنيّة على الوجه المعروف الآن...

4. ـــ كتابتها بطريقة كانت تجمع وجوه القراءات المختلفة، والأحرف الّتي نزل عليها القرآن..

5. ـــ تجريدها من كلّ ما ليس قرآناً كالّذي كان يكتبه بعض الصّحابة في مصاحفهم الخاصّة شرحاً لمعنى، أو بياناً لناسخ ومنسوخ، أو نحو ذلك.

بهذا العرض الوجيز والمركّز، يتّضح أنّ المسلمين قد اجتمعوا على رسم واحد للمصحف، منذ عهد الخليفة الثّالث، « وسُمِّيَ المُصْحَفُ مُصْحَفاً لأنَّه أُصْحِفَ، أي جُعِلَ جامعاً للصُحُف المكتوبة بين الدَّفَّتَيْن.»[1] ولكن كيف ظهرت القراءات؟ وما المقصود بها؟ وهل تعدّدها يُعتبَر شبهة يحقّ للطّاعنين الطّعن بها في القرآن الكريم؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، نبدأ بتعريف القراءات القرآنيّة إذ عرّفها الزّركشي بقوله « القراءات: اختلاف ألفاظ الوحي ـــ المذكور ـــ في الحروف وكيفيّتها من تخفيف وتشديد وغيرها.»[2] ويقول ابن الجزري:« القراءات: علم بكيفيّة أداء كلمات القرآن واختلافها معزوًّا لناقله».[3] وانطلاقا من هذين التّعريفين وغيرهما،[4] يمكن اعتبار

1 ـــ الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. ج3، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، د ت، ص 120.

2 ـــ الزركشي ، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. ج1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1376هـــ / 1957م، 318.

3 ـــ محمد بن محمد. منجد المقرئين ومرشد الطّالبين. المطابع الوطنية الإسلامية، القاهرة، 1350هـــ ، ص3.

4 ـــ للمزيد، يُنظر: الأشوح، صبري. إعجاز القراءات القرآنيّة. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1998، ص15. وكذلك: أبو سليمان، صابر حسن محمّد. النّجوم الزّاهرة في تراجم القرّاء الأربعة عشر ورواقم وطرقهم. ط1، دار عالم الكتب، الرّياض، 1998، ص74.

نُطِقَتْ أمامه فأقرّها، سواء كان النّطق باللّفظ المنقول عن النّبيّ ﷺ فعلاً أو تقريرًا، واحدًا أو متعدّدًا.[1]

وهناك مصطلحات تُستخدم في هذا الحقل؛ كالقراءة والرّواية والطّريق. فالقراءة للإمام كقراءة نافع وابن كثير وعاصم والكسائي، والرّواية للّذي يأخذ عن الإمام كرواية ورش عن نافع، ورواية قالون عن نافع، ورواية حفص عن عاصم. والطّريق للّذي يأخذ عن الرّاوي، فورش[2] ـــ مثلا ـــ له طريقان: الأزرق والأصبهاني، وحفص[3] له طريقان: عبيد بن الصّبّاح وعمرو بن الصّبّاح، و«اعلم أنّ كلّ خلاف نُسِب لإمام من الأئمّة العشرة ممّا أجمع عليه الرّواة عنه فهو قراءة. وكلّ ما نُسِب للرّاوي عن الإمام فهو رواية. وكلّ ما نُسِب للآخِذ عن الرّاوي وإن سفل فهو طريق»،[4] وأئمة القراءات عشرة وهم:[5]

1. نافع بن عبد الرّحمن بن أبي نعيـــم المتوفى سنة 169 هـــ.
2. أبو معبد عبد الله بن كثير المـــكّي المتوفى سنة 120 هـــ.
3. أبو عمرو بن العلاء البصـــري المتوفى سنة 154 هجرية.
4. عبد الله بن عامر بن يزيد الدّمشقيّ المتوفى سنة 118 هـــ.
5. عاصم بن بهدلة الأســـدي الكوفي المتوفى سنة 127 هـــ.

1 ـــ يُنظر: الفضيلي، عبد الهادي. القراءات القرآنية: تاريخ وتعريف. دار المجمع العلمي، جدّة، 1399هـــ / 1979م، ص 64-65.

2 ـــ النّجوم الزّاهرة، ص26.

3 ـــ نفس المرجع، ص 29.

4 ـــ الحفيان، أحمد محمود عبد السّميع. أشهر المصطلحات في فنّ الأداء وعلم القراءات. ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001، ص 102.

5 ـــ مختصر الإتقان في علوم القرآن للسّيوطي.ص100 ـــ 104.

6. حمزة بن حبيب الزّيّات أبو عمارة المتوفى سنة 156 هـ.
7. علي بن حمزة الكسائي إمام النّحاة المتوفى سنة 189 هـ.
8. أبو جعفر، يزيد بن القعقاع المدني المتوفى سنة 130 هـ.
9. يعقــوب بن إســحاق الحضرمي المتوفى سنة 205 هـ.
10. خلف بن هشام البزّار الأسدي المتوفى سنة 229 هـ.

نشأ علم القراءات بعد ظهور القراءات بزمن، فالقراءات وتعدُّدها نشأت نتيجة لتلقي الصّحابة رضوان الله عليهم القرآن عن رسول الله ﷺ، إذ كان يُقرئُ كلّ واحد منهم بما ييسره الله له، فعن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّاب ــ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ــ أنّه قال:« سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِزَام يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَؤُهَا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأَنيهَا وَكِدْتُ أَنْ أَعْجَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَمْهَلْتُهُ حَتَّى انْصَرَفَ، ثُمَّ لَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ فَجِئْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتَنيهَا. فَقَالَ لِي: أَرْسِلْهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: اقْرَأْ فَقَرَأَ. قَالَ: هَكَذَا أُنْزِلَتْ، ثُمَّ قَالَ لِي: اقْرَأْ، فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: هَكَذَا أُنْزِلَتْ. إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَاقْرَءُوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ.»[1] وهناك أحاديث أخرى تعضّده.[2] إنّ في كون القراءات وعلم القراءات

1 ــ صحيح البخاري بشرح الكرماني ج19، ص 11 ــ 12. يُنظر: أبو سليمان، صابر حسن محمّد. مورد الظمآن في علوم القرآن. ط1، الدّار السّلفيّة، بومباي، الهند، 1984، ص 41.

2 ــ عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ عِنْدَ أَضَاةِ بَنِي غِفَارٍ قَالَ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلام، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاته وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لا تُطِيقُ ذَلِكَ، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ، فَقَالَ: أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاته وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لا تُطِيقُ ذَلِكَ، ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلاثَةِ أَحْرُفٍ، فَقَالَ: أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاته وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لا تُطِيقُ ذَلِكَ، ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَءُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا.»[ــ العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود. ج 4، ص 351، الحديث 1465. نقلا عن بني عامر، محمّد أمين حسن. المستشرقون والقرآن الكريم، ص 403.]

القراءات حقيقتين مختلفتين ردًّا على المستشرقين، الّذين عزوا نشأة القراءات إلى خلوّ كتابة المصحف من التّنقيط وعلامات الإعراب، فنشأة القراءات سبقت كتابة المصحف.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ التّاريخ لم يحدّثنا عن فئة من المسلمين قد استحوذت على القرآن لنفسها، ولم يخبرنا عن طائفة قد احتكرته لذاتها، ولم يكن نطاق تداوله، حفظا وتلاوة، محدودا فيسهل التّلاعب به، كما كانت حال التّوراة والإنجيل، والخليفة عثمان ــ رضي الله عنه ــ لم يكن عمله عملا فرديّا محضا، بل عوّل فيه على المصحف الذي جُمِع في عهد الخليفة الأوّل ــ رضي الله عنه ــ وقد قام بهذا العمل التّاريخي، « وهو بين ظهرانيّ كبار الصّحابة، وفيهم عليّ بن أبي طالب، وعبد الرّحمن بن عوف، وطلحة بن عبيد الله، والزّبير بن العوّام، وعبد الله بن عبّاس، وغيرهم من الّذين قالوا لعمر بن الخطاب: لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بسيوفنا، فما الظّـــنّ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا:« أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ فَرَاجَعْتُهُ فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ وَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ.» [ــ العسقلاني، ابن حجر. فتح الباري بشرح البخاري، ج10 ص 391، باب أُنزل القرآن على سبعة أحرف. يُنظر: القطّان، منّاع. نزول القرآن على سبعة أحرف. مكتبة وهبة، القاهرة، د ت، ص 19 ــ 28. ويُنظر: أبو شهبة، محمّد. المدخل إلى علوم القرآن. ط 3، دار اللّواء، الرّياض، 1987، ص 174.]

عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ قَالَ: « كُنْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَدَخَلَ رَجُلٌ يُصَلِّي فَقَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ، ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ فَقَرَأَ قِرَاءَةً سِوَى قَرَاءَةِ صَاحِبِهِ، فَلَمَّا قَضَيْنَا الصَّلَاةَ دَخَلْنَا جَمِيعًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: إِنَّ هَذَا قَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ، وَدَخَلَ آخَرُ فَقَرَأَ سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ. فَأَمَرَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَرَآ فَحَسَّنَ النَّبِيُّ ﷺ شَأْنَهُمَا، فَسَقَطَ فِي نَفْسِي مِنَ التَّكْذِيبِ وَلَا إِذْ كُنْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا قَدْ غَشِيَنِي ضَرَبَ فِي صَدْرِي فَفِضْتُ عَرَقًا وَكَأَنَّمَا أَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَرَقًا، فَقَالَ لِي: يَا أُبَيُّ أُرْسِلَ إِلَيَّ أَنْ اقْرَأْ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوِّنْ عَلَى أُمَّتِي فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّانِيَةَ اقْرَأْهُ عَلَى حَرْفَيْنِ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوِّنْ عَلَى أُمَّتِي فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّالِثَةَ اقْرَأْهُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَلَكَ بِكُلِّ رَدَّةٍ رَدَدْتُكَهَا مَسْأَلَةٌ تَسْأَلُنِيهَا، فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي، وَأَخَّرْتُ الثَّالِثَةَ لِيَوْمٍ يَرْغَبُ إِلَيَّ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ حَتَّى إِبْرَاهِيمُ ﷺ.» [ــ البنا، أحمد عبد الرّحمن. الفتح الرّباني لترتيب مسند الإمام أحمد الشّيباني. ج 18، ص28.]

باعوجاج يُرْتَكب ضد القرآن؟».[1] فقد اُسْتُنْسِخ المصحف العثماني في بيئة كانت تعجّ بالحفظة والقرّاء الّذين كانوا حريصين على سلامة كتاب الله أكثر من حرصهم على حيواهم. أمّا النّسّاخ الذين دوّنوا القرآن في المصحف فقد كانوا لا يكتبون شيئاً إلا بعد أن يُعرَض على الصّحابة، ويتمّ إقرارهم علانيّة أنّه ممّا استقر في العرضة الأخيرة،[2] فقد اتّسم عملهم بالمراقبة الدّقيقة والمتابعة اللّصيقة، والحيطة الشّديدة، فأنّى للتّقصير أن يطال ما كتبوه؟

أمّا الادّعاء أنّ خلوّ المصاحف من التّنقيط وعلامات الإعراب سبب في تنوّع القراءات واختلافها، فهو فرية باطلة، لأنّه لو كان الأمر كذلك، لكانت كلّ قراءة يحتملها رسم المصحف صحيحة مُعتبرة من القرآن الكريم[3]، غير أنّ الواقع يُخالف ذلك، فمثلاً قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوۡاْ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُواْۚ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهٗا ۝٦٩ ﴾[4] « فقد ثبت بطريق الآحاد، وصحّ سنده، ولكنّه لم يشتهر، ولم يظفر بالذّيوع والاستفاضة، ولم يتلقه علماء القراءة بالقبول»[5] قراءتها (وكان **عبداً** لله وجيهاً)، وهي قراءة شاذة تحرُم القراءة بها، فلو كان تعدّد القراءات ناتجا عن خلوّ المصاحف من التّشكيل والإعجام، لكانت القراءتان صحيحتين لاحتمالهما. وهناك مثال آخر أوضح في قوله تعالى:﴿ وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوّٞ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنۡهُۚ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٞ ۝١١٤ ﴾[6] فإنّ رسم المصحف يحتمل قراءتها (وَعَدها إيّاه/

1 ـــ وجدي، محمد فريد. رد شبهات على القرآن الكريم. مجلة الأزهر، المجلد الثاني، ص405، 1356هـ.

2 ـــ يُنظر: محمد الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 211.

3 ـــ يُنظر:القاضي، عبد الفتاح عبد الغني. القراءات في نظر المستشرقين والملحدين، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ص 49.

4 ـــ الأحزاب:69.

5 ـــ يُنظر: المرجع السّابق، ص 51.

6 ـــ التوبة:114.

وَوَعَدَهَا أَبَاهُ)، ولكنّ الثّابت هو ﴿ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ ﴾ أمّا (وعدها أباه) فإنّها لا تعدّ قرآناً وتحرم القراءة بها بإجماع المسلمين[1]، مع أنّها محتملة طبقا للرّسم الأوّل.

ولو كان تعدّد القراءات وليد نوعيّة الخطّ و شكل الرّسم، لما وجدنا القرّاء متّفقين على قراءة لفظة ﴿ مَٰلِكَ ﴾ في قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ ﴾[2] كما اتّفقوا على قراءة لفظة ﴿ مَلِكِ ﴾ في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ ﴾[3] في حين وجدناهم قد اختلفوا في قراءة ﴿ مَٰلِكِ ﴾/﴿ مَلِكِ ﴾ في سورة الفاتحة، فمن القرّاء مّن أثبت فيها الألف، فقرأها: ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ ﴾[4] ومنهم مَن حذف الألف، فقرأها: ﴿ مَلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ ﴾.[5] فلو قرؤوا آية آل عمران بحذف الألف، وقرؤوا آية النّاس بإثباتها لكان ذلك سائغاً لغة ومعنى، ولكن الآيتين لم تثبت قراءتهما إلا بطريقة واحدة.[6]

لقد اختلف القرّاء في قراءة ﴿تخرجون﴾، في قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾ ﴾[7] فمنهم مَن بناها للمعلوم ومنهم مَن بناه للمجهول، واتّفقوا على قراءتها بالبناء للمعلوم في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ

1 ــ يُنظر: المرجع السّابق، ص 51.

2 ــ آل عمران:26.

3 ــ النّاس: 1 ــ 2.

4 ــ الفاتحة:4.

5 ــ الفاتحة:4.

6 ــ يُنظر: المرجع السّابق ، ص 53.

7 ــ الرّوم: 19.

﴿ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ بِأَمۡرِهِۦۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمۡ دَعۡوَةً مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ إِذَآ أَنتُمۡ تَخۡرُجُونَ ﴿٢٥﴾﴾[1]، فلو كان الأمر بيد القارئ يجعل ما يشاء للمعلوم، ويجعل ما يشاء للمجهول، لما اختلف القرّاء في قراءة﴿تخرجون﴾ الواردة في سورة واحدة مكرّرة في آيتين متفرّقتين، ولو كانت القراءات وليدة الرّسم لاختلف القرّاء في الآية ﴿﴿٢٥﴾﴾ ، كما اختلفوا في الآية ﴿﴿١٩﴾﴾، لكنّهم اتفقوا في الآية الثانية، مع أنّ المعنى لا يختلف، واللغة تجيز القراءتين، وهذا دليل على أنّ رأي القارئ لا دخل له في اختلاف القراءات، وهو برهان على أنّ تجرُّد المصحف من الشّكل ليس سبباً في تعدّد القراءات، وإنّما القراءات ناشئة عن التّواتر في الرّوايات الصّحيحة عن النّبيّ ﷺ،[2] فقد قرأ أبيّ بن كعب ــ رضي الله عنه ــ﴿يأتينّكم﴾ من قوله سبحانه وتعالى:﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأۡتِيَنَّكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصۡلَحَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٣٥﴾﴾[3] بتاء التّأنيث:(تأتينّكم) لأنّ الفاعل وهو﴿رُسُلٞ﴾ جمع تكسير، فيجوز في فعله التّذكير والتّأنيث، ومع ذلك اُعتُبِرت هذه القراءة شاذّة، وسبب شذوذها عدم تواترها.[4]

1 ــ الرّوم: 25.

2 ــ يُنظر: المرجع السّابق ، ص 60، 63.

3 ــ الأعراف:35.

4 ــ يُنظر: النّجوم الزّاهرة، ص89.

خـــــاتمة

لقد توقّف البحث بعد أن وقف على الاستشراق الفرنسيّ، ونظر في خطابه وهو يصوغ بنيته اللّسانيّة السّطحيّة، محدّدا تشكيلا نصّيّا يترجم موقفه من قضايا عديدة تتعلّق بالقرآن الكريم، وما يتّصل به كحياة النّبيﷺ، وكانت أميّته من أهمّ القضايا الّتي حاول الخطاب الاستشراقي الفصل فيها، بإثبات معرفته ﷺالقراءة والكتابة، وقد أثبت البحث أنّ الآراء المرصودة ــ وإن اختلفت صيغها ــ فإنّ فحواها واحد، وثبت أنّ التّشكيل الممثّل لآراء عامّة المستشرقين الفرنسيّين، في موقفهم من أميّة الرّسول ﷺانعكاس للمرجعيّة الاستشراقيّة المتّحدة، وقد حاول الاستشراق ــ مستغِلاّ هذه الفرية ــ تأكيد صلة القرآن بالفكر المادّي لأمم هالكة كانت تعتنق عقيدة قائمة على الوثنيّات، وقد أثبت البحث تهافت المستشرقين في موقفهم هذا، وذلك بدحض آرائهم بحجج من جنس شبهاتهم، فثبتت بذلك أميّة الرّسول ﷺ، كما ثبتت إلهيّة المصدر القرآني.

إنّ سعي البحث وراء معرفة المرجعيّة، الّتي يتأسّس عليها الخطاب الاستشراقي في بلورة رأيه من الشّعر الجاهلي، أدّى إلى الكشف عن صرامة منهج الأثر والتّأثّر في توجيه هذا الخطاب، في سياق تطوّري مخلص للمرجعيّة الأمّ، وأظهر أنّ عناية المستشرقين بهذا الشّعر كانت ملفتة، وقد تُساوي عنايتهم بالقرآن الكريم، وذلك للاستناد على نصوص الشّعر، في إنشاء خطاب يعتمد على منهج المطابقة والمقابلة حيث حاول المستشرقون من خلال ذلك، ربط علاقةٍ بين كتاب الله والشّعر الجاهليّ وقد أثبت التّحقيق زيف هذا الإدّعاء؛ فاللّه قد دفع عن نبيّه صفة الشّاعر، وقد وقف البحث على الفرق بين القرآن الكريم والشّعر الجاهليّ، فكان واضحا تمايز وحي الله عن كلام البشر.

انتقل بنا البحث، بعد ذلك، إلى الحديث عن حقيقة الكتب المقدّسة وتتبّع تاريخها، ووقف على ما لحقها من تحريف وتزييف، وكان السّعي جادًا في عدم الاقتصار على آراء المسلمين في الحكم على سلامة هذه الكتب، فجاءت مواقف المؤمنين بتلك الكتب شاهدة على صحّة ما عُرف عليها من تشويه، ولكن ثبت مجدّدا أنّ مرجعيّة الاستشراق الفرنسي تابعة، وما هي إلاّ وجه من وجوه الفكر اللاّهوتي حيث ادّعاؤه لا يخرج عن فرضيّة اقتباس القرآن الكريم من اليهوديّة والمسيحيّة؛ فرضية تحوّلت عبر الزّمن، إلى حقيقة راسخة في أذهان كثير من المستشرقين. ذلك افتراء مجرّد من الدّليل القاطع، ومع ذلك قد استند البحث في الرّدّ على هذه الشّبهة، إلى مساءلة التّاريخ، واسترشاد العقل، والاحتكام إلى المنطق، والاستئناس بالعادة، واختبار محتوى المنقول.

أمّا التّاريخ فأخبرنا أنّه ﷺ لم يسافر إلى الشّام إلاّ سفرتَيْن، واحدة في طفولته والأخرى في شبابه؛ ففي الأولى، لم يلتق بحيرا إلاّ على عجل، وفي الثّانيّة خرج في مال لخديجة، وقد رافقه مَيْسَرَة. وهذا اللّقاء الخاطف، وتلك المقابلة العجلى لا يمكن أن يكونا وقتين كافيين لاستيعاب مثل هذا الكمّ الهائل من العقائد، والتّشريعات والأخبار، والقصص الّتي جاء بها القرآن. أمّا العقل فلا يقبل تلقي صبيّ تعاليم كالّتي جاء بها محمّدﷺ من حديث عابر في لقاء سريع، وكذلك حَكَمَ المنطق، وقرّرت العادة، ونطقت النّصوص.

لم تتشكّل المرجعيّة الّتي استندت إليها آراء المستشرقين الفرنسيّين، من فراغ ولم تصدر عن موضوعيّة متجرّدة، بل هي وليدة الإسقاطات الّتي تمّت الإشارة إليها في متن البحث، لذلك؛ كشف البحث أنّه لم يكن الاعتماد على الخرافة والأسطورة في تأسيس الفكر اللاّهوتي حول الوحي القرآني، بسبب الفقر المعرفي، ولا بعلّة النّقص في مصادر المعلومات، وإنّما وُظّفت المرجعيّة لخدمة هدف آخر، فإنّ ربط المعرفة بسلطةٍ

مرجعيّةٍ مخالفة في جوهرها للمرجعيّة الإسلاميّة، جعل التّأويل يخرج بنتائج مناقضة لحقائق الأشياء، وبخاصّة عند الاستناد إلى مرجعيّة ماديّة جدليّة.

ما ذهب إليه الاستشراق الفرنسي في موقفه من علاقة الشّعر الجاهلي بالقرآن الكريم، ليس حِكرا عليه، بل هو موقف تداوله الخطاب الاستشراقي في كتابات الكثير من أعلامه، وما ذلك إلاّ لوحدة المرجعيّة الّتي ينهل منها هذا الخطاب، ويؤسّس أفكاره بناء عليها، فلو تجرّد الاستشراق من خلفيّته الفكريّة؛ أي من مرجعيّته الدّينيّة أو الدّنيويّة، فإنّ نتائج البحث لن تخرج عن نطاق الحقائق التّاريخيّة، وإنْ شابها بعض اللَّبْس الّذي لا يحجب الحقيقة كاملةً.

وصف البحث البنية العميقة للخطاب الاستشراقي بالمرجعيّة المتطابقة، كون المواقف من تأليف الرّسولﷺ القرآن متقاربة، بل تكاد تتطابق، بالرّغم من بعض الاختلاف في المنطلقات الّتي ينطلق منها كلّ مستشرق، أو المبادئ الّتي تتبنّاها أيّ مدرسة استشراقيّة، لذا، لم يروا الإلهام إلاّ من زاويّة مادّيّة، أو من زاويّة لاهوتيّة خصوصا أنّ مفهوم المسيحيّة للوحي يقوم على حلول روح الله في روح الموحى إليه ممّا أدّى إلى تأليه المسيح؛ فكلّ مَنْ حلَّ فيه روح الله صار ـــ عندهم ـــ إلهاً. وهذا ما ينفيه القرآن نفياً مطلقاً, ويرفضه الإسلام رفضا قاطعا؛ فالله سبحانه لا يحلّ في بشر ولا يحلّ فيه بشر، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

اتّضح من خلال البحث أنّ الخطاب الاستشراقي سعى جاهدا إلى ربط صلة مشبوهة، وإبرام ارتباط مزعوم بين المحتوى العقدي للقرآن الكريم والمضمون الكتابي لعقائد اليهود والنّصارى، وعزا كلَّ اختلاف في الموضوعات إلى التّشويه الّذي نسبه مرّة إلى النّبيّﷺ، ومرّة أخرى، إلى أصحابه وخلفائه من بعده، واتّضح أيضا أنّ المقاربة الاستشراقيّة لا تتساوق والمفهوم القرآني للعبادة، في كثير من آراء المستشرقين فالمستشرقون لم يتمكّنوا في جلّ إسهاماتهم من استيعاب حقيقة العبادة كما صاغها

النّصّ القرآني، أمّا تفنيد آرائهم فتمّ من خلال كشف مغالطتهم تشبيه حادثة نزول القرآن على محمّدﷺ بما عرفه الرّسل من قبله، فتلقّي النّبيّﷺ للوحي، وإن كان مماثلا لظاهرة الوحي عند جميع الأنبياء الآخرين، فإنّ مردّ ذلك إلى وحدة المصدر والغاية وحسب.

لقد اتّكأ الخطاب الاستشراقي على التّحليل التّاريخي لنشوء التّشريع الإسلامي مُرجِعا ظهوره إلى الخصاصة الاجتماعية، والضّرورة الاقتصاديّة، معتمدا على فكرة تشطير الوحي القرآني إلى: عقدي، وسلوكي، غير أنّ الواقع يُسلِّم بأنّ ما دعا إليه القرآن، كان كلاّ متكاملا مقدَّماً بشكله الإجمالي، وهو بجانب التّهديد بالعقاب، يُلزِم ضمير المكلَّفين بالواجب الأخلاقي أيضا. وكان لمنهج «الأثر والتأثّر» دورد في دفع المستشرقين إلى نسبة كلّ مادّة من الموادّ الّتي جاء بها القرآن الكريم إلى اليهوديّة والنّصرانيّة، وبذلك أضحى القصص القرآني ـــ حسب زعمهم ـــ مستمَدّا من تلك المصادر، لما يجدون فيه من تشابه مع التّوراة والإنجيل، متجاهلين الاختلاف الجليّ في الأسس، وما شابَ القصص من تحريف في الكتب السّابقة، من جهة، وما اتّسمت به من مهابة وسموّ ووقار في القرآن الكريم، من جهة أخرى، فقد قصّ قصص الأنبياء بأليق ما يكون بهم: طهارةً، ونقاءً، وعدلاً وصدقاً، واستقامةً، وعزماً.

وقف البحث في محطّته الأخيرة على موقف المستشرقين الفرنسيين من التّشكيل المعجمي والأسلوبي في القرآن الكريم، وسَرَد آراءهم في وجود الدّخيل و الأعلام الأعجميّة فيه، ثمّ خرج بنتيجة مفادها: أنّ نسبة الدّخيل والأعجميّ إليه، أمر قال به المستشرقون كما قال به بعض المسلمين، وإذا سلّمنا بورود كلمات دخيلة في القرآن الكريم، فإنّ نسبة ذلك فيه قليلة جدًّا إذا ما قُورنت بما هو عربيّ أصيل، ممّا يدلّ على هيمنة اللّغة العربيّة الّتي كانت تتكلّمها قريش وأهل الحجاز. أمّا الأسماء الأعجميّة فصارت عربيّة بعدما نقلتها العرب وأجرتها في فصيحها، وما ورد منها في القرآن

فلأنّه لا يسدّ مسدّها إلاّ أن ترد هي في الموضع الّذي وردت فيه، بالإضافة إلى أنّ في وجود الدّخيل والأعجمي في القرآن الكريم إعجازا بيّناه في موضعه.

لقد اتّفق معظم المستشرقين على نعت الحروف المقطّعة في القرآن الكريم بالغموض، وأشاروا إلى اجتهاد العلماء المسلمين، دون طائل، في إبراز كوامنها وكشف ما خفي وراءها، وقد كشف البحث أنّ المستشرقين الفرنسيّين في نقلهم معاني القرآن الكريم إلى لغتهم، عبّروا عن هذه الحروف بحروف الأبجديّة اللاّتينيّة المجرّدة، ولمّا مثّلنا بترجمات ثلاثة منهم ــ سفاري، و كزيميرسكي، وبيرك ــ وجدنا اضطرابا كبيرا في نقلهم هذه الحروف؛ فأحيانا يعبّرون عنها بأحرف الهجاء الفرنسيّة مثل:(*N...* - *S*)، وأحيانا أخرى يعبّرون عنها بأسمائها العربيّة مثل: (*Alif.Lam.Mim.Ra*)، بالإضافة إلى اختلافهم في طريقة التّعبير عنها، ووصل بنا البحث إلى أنّ هذه الحروف إنّما هي إيماءة وتنبيه على أنّ القرآن مؤلّف من جنس هذه الأحرف؛ وهي في متناول المخاطَبين به من العرب، ولكنّه ــ مع هذا ــ هو ذلك الكتاب المعجز في لغته وأسلوبه وحروفه، الّذي لا يملكون أن يؤلّفوا من تلك الحروف مثله.

أقرّ البحث بجهود المستشرقين في نقل معاني القرآن الكريم إلى لغاتهم، لكن مع لفت النّظر إلى أنّ هذه العناية انطلقت من قناعتهم أنّ قراءة القرآن هي المفتاح الفعلي لمعرفة العالم العربيّ والإسلاميّ معرفة جيّدة، وقد ارتبطت ترجمات معاني القرآن الكريم في الغالب بتأثيرات التّيّارات الفكريّة السّائدة في المجتمع والوسط الّذي كان يعيش فيه كلّ مستشرق تصدّى لهذه المهمّة، وقد ظلّ الحذر الشّديد يعتري هذه التّرجمات، في افتقارها الأهليّة على نقل جماليّة النّصّ القرآنيّ، مع كلّ الاحتراسات والحيطة الّتي تظاهروا باتّخاذها، وثبت أنّ معظم التّرجمات قد استندت إلى ترجمات قبلها، ولم تعتمد

على النّصّ الأصلي للقرآن الكريم، وأنّ كثيرا من المستشرقين تلقّوه بوساطة لغة أخرى، ممّا نتج عنه ضعفٌ ظاهر في نقل المعاني.

ومن محامد الاستشراق الّتي أظهرها البحث اعترافُه بغزارة لغة القرآن، وثراء معانيها، وكثافة محتواها، وقد ذهب بعض المستشرقين الفرنسيّين إلى أنّ اللّغة العربيّة لغة مشتركة والحدث القرآنيّ، وأنّ العلاقة بينهما علاقة عقديّة، تَمَّ فيها اللّقاء بين الوحي الإلهي ذي المصدر المطلق واللّسان العربي المحدود جغرافيّا، ممّا أهّله إلى إمامة حضارة إنسانيّة جديدة؛ فعربيّة القرآن النّموذجيّة، ارتفعت بهذا اللّسان إلى مركز الرّيادة والقيادة، والعلاقة بين القرآن الكريم واللّغة العربيّة، هي علاقة كينونة، ولولا القرآن الكريم، ما كان للعربيّة هذا الخلود، أو لبقيت ـــ في أحسن الأحوال ـــ محصورةً بين نفرٍ من النّاس في عزلة عن العالم، غير أنّ عالميّة الرّسالة القرآنيّة خرجت بها من حيّزها الضّيّق إلى رحابة (الكونيّة)، فصارت محلّ اهتمام النّاس، عربا وعجما. وقد أشار البحث إلى أنّ المستشرقين في موقفهم من العلاقة بين القرآن الكريم والعربيّة الّتي اختارها الله له لغةً، لم يخالفوا كثيرا ما تواتر عن علماء المسلمين.

كان سعي الخطاب الاستشراقي واضحا في ربطه الأسلوب القرآني بالشّعر وأقوال الكهّان والعرّافين، وقد ركّز المستشرقون على تشبيه فواصله بالسّجع، كما ميّزوا بين الأسلوبين:(المكّي والمدني) بالنّظر إلى البيئة الّتي ظهر فيها كلٌّ من القرآنَيْن. وبدأ البحث في مناقشة آراء المستشرقين بالإشارة إلى الفرق بين الأسلوب القرآنيّ والأسلوب النّبويّ، موضّحا التّفاوت البيِّن بينهما، للدّلالة على أنّه لو كان القرآن من كلام محمّدﷺ، لكان مساويا في أسلوبه لأسلوب الحديث النّبوي، وبرهن البحث أنّ التّنوّع في الأساليب القرآنيّة ليس مرتبطا ببيئة جغرافيّة، وليس خاضعا لأثر حيّز مكاني، بل هو نابع من المنهج الدّعويّ القائم على التّدرّج والمرحليّة؛ فقد اشتدّ أسلوب القرآن المكّي على المشركين ونَسَفَ رؤاهم وحطّ كبرياءهم، مستخدما

الحجج والبراهين الّتي تتطلّبها مرحلة إنشاء عقيدة التّوحيد، كما انسجم أسلوب القرآن المدني مع مرحلة بناء المجتمع الإسلاميّ الجديد، فأسهب في التّشريعات. وفصّل في التّحليل والتّحريم.

أمّا طعن المستشرقين الفرنسيّين في ترتيب سور القرآن فقد علّلوه بأنّه لم يُحتَرَم فيه التّتابع الزّمني لتاريخ النّزول، واهتمّ بعضهم بالبحث في التّعاقب التّاريخي للمصحف، مدينين في ذلك للمدرسة الألمانيّة، غير أنّهم أقرّوا بأنّ التّرتيب الزّمني للسّور يصعب تحديده بدقّة، ولكنّهم دعوا ــ بدون تحفّظ ــ إلى قراءة القرآن معكوسا، فاصطدمت دعوتهم بإعجاز النّصّ القرآني القائم على نظام من الاتّساق ينسجم وروح الكتاب، وقد اتّضح من خلال هذا البحث أنّ دعوة المستشرقين إلى إعادة ترتيب سور القرآن لا يستند إلى حجّة تاريخيّة، ولا يعتمد على قاعدة علميّة لأنّ تدوين المصحف الشّريف قد تمّ الاقتصار فيه على ما ثبت بالتّواتر، وإغفال ما لم يُعرَض على النّبيّ ﷺ في العرضة الأخيرة الّتي تمّ فيها ترتيب سور القرآن وآياته على الوجه المعروف في المصحف اليوم.

لقد ركّز بعض المستشرقين الفرنسيّين على اختلاف القراءات القرآنيّة، وسعوا إلى تجميع الحجج التّاريخيّة، والبراهين المنطقيّة، مهما كانت درجة ثبوتها، متّكئين على التّفسير التّاريخي للظّاهرة، مفسّرين التّعدّد بأسباب سياسيّة، أو معلّلين ذلك بخصوصيّة الخطّ العربيّ الّذي لم يكن مشكولا ولا منقوطا أثناء تدوين القرآن الكريم. لكنّ البحث أثبت أن نشأة القراءات قد ارتبطت بتلقين النّبيّ ﷺ أصحابه ما كان يتنـــزّل عليه من الوحي، وقد اُستُنْسِخ المصحف في وسط مليء بالحفظة والقرّاء الحريصين على سلامة كتاب الله من الزّيادة أو النّقصان حرصهم على عقيدتهم.

هذا ما خرج به البحث من نتائج تتعلّق بدراسة مضمون الخطاب الاستشراقي من حيث **التّشكيل** الّذي بلور الفكر الاستشراقي الفرنسيّ، وقد الْتَأَمَت عناصره

وانضوت في بؤرة نصيّة، عبّرت عن نظرة المستشرقين الفرنسيّين إلى القرآن الكريم من حيث: المصدر، والمبنى، والمضمون، وعلاقة الرّسول بالرّسالة القرآنيّة، كما رجع البحث بهذا الخطاب إلى جذوره، فوقف عند **المرجعيّة** الّتي انطلق منها الفكر الاستشراقي، فألفاه أسيرا لمرجعيّة ماديّة، مشدودا إلى تلك الرؤيا الّتي ترسم الصّورة انطلاقا من نوايا مسبقة، وآراء قبليّة، تعتمد التّوراةَ والإنجيلَ مرجعيّتَين في أغلب الأحيان، كما أدّت النّظرة الماديّة ببعضهم إلى النّظر إلى علاقة النّبي بالقرآن الكريم من خلال التّحليل النّفسي لشخصيّته ﷺ.

ثبت أيضا أنّ مرجعيّة الاستشراق الفرنسي ليست حرّة، ولا مستقلّة، كما أنّه لا ينطلق من فراغ، ولا يصدر عن موضوعيّة متجرّدة، إنّما هو امتداد طبيعيّ لفكر غربيّ لاهوتيّ يستمدّ موقفه النّقدي من مصدر مشترك؛ فالمعرفة في الفكر الاستشراقي خاضعة لسلطةٍ مرجعيّةٍ، هي مخالفة في جوهرها للمرجعيّة الإسلاميّة، ممّا جعل نتائج تأويل النّصوص وتفسيرها مناقضة لحقائق الأشياء، كما ساهمت المرجعيّة المشتركة للفكر الاستشراقي في جعل الأحكام الصّادرة عنه تكاد تتناغم في جوهرها، وثبت أيضا أنّ موروث الاستشراق الدّيني أو الفكري جعل مرجعيّته الفكريّة تدور في فلك الوجوديّة الماديّة، والعقيدة النّصرانيّة المتحالفة مع الفكر اللاّهوتي اليهودي، وخرج البحث بنتيجة ترى العداء الاستشراقي متولّدا عن مرجعيّة عقديّة، وترى الجهل ناتجا عن مرجعيّة معرفيّة.

ومع كلّ هذا، فإنّ جعبة الباحث لم يُكتَب لها أن تلقي كلّ ما فيها من سهام فتصيب بها جميع الأهداف المنتظَرة من مثل هذا البحث، غير أنّ الأمل قائم على أنّ الاستفسارات والاستفهامات الّتي نستودعها القارئ في نهاية هذا البحث، ستفتح آفاقا جديدة للبحث في الإجابة عن هذه الأسئلة:

- ✓ ألا زال الاستشراق مخلصا لأهدافه الّتي وُجد من أجلها في أوّل أمره؟

✔ هل تمكّن الاستشراق من تحقيق ما أراد تحقيقه أم ما زال متخبّطا؟
✔ هل عرفت قراءتنا ــ نحن العرب ــ للاستشراق تطوّرا أم بقيت مجرّد تكرار؟
✔ إلى متى نستمر في اجترار ما قيل في الاستشراق وقيل عنه؟
✔ متى يحين الوقت لظهور "استغراب" حقيقيّ يمكّننا من معرفة الآخر معرفة حقيقيّة؟

وفي ختام هذا البحث أتوجّه بالشّكر الجزيل إلى أستاذي المشرف الكريم الدّكتور عبد الحفيظ بورديم، اعترافا له بالفضل في الإشراف على هذا العمل، سائلا الله أن يجزيه عنّي خير الجزاء، ولأنّ المولى بالشّكر أولى، فأثني على الله بما يوازي إنعامه ويكافئ أفضاله، وأسأله بأخلص نيّة، وأصدق طويّة أن يمنح هذا العمل وصاحبه الرّشد، ويُسدي التّوفيق.

خاتمة

انتقل بنا البحث، بعد ذلك، إلى الحديث عن حقيقة الكتب المقدّسة وتتبّع تاريخها، ووقف على ما لحقها من تحريف وتزييف، وكان السّعي جادّا في عدم الاقتصار على آراء المسلمين في الحكم على سلامة هذه الكتب، فجاءت مواقف المؤمنين بتلك الكتب شاهدة على صحّة ما عُرف عليها من تشويه، ولكن ثبت مجدّدا أنّ مرجعيّة الاستشراق الفرنسي تابعة، وما هي إلاّ وجه من وجوه الفكر اللاّهوتي حيث ادّعاؤه لا يخرج عن فرضيّة اقتباس القرآن الكريم من اليهوديّة والمسيحيّة: فرضية تحوّلت عبر الزّمن، إلى حقيقة راسخة في أذهان كثير من المستشرقين. ذلك افتراء مجرّد من الدّليل القاطع، ومع ذلك قد استند البحث في الرّدّ على هذه الشّبهة، إلى مساءلة التّاريخ، واسترشاد العقل، والاحتكام إلى المنطق، والاستئناس بالعادة، واختبار محتوى المنقول.

أمّا التّاريخ فأخبرنا أنّه ﷺ لم يسافر إلى الشّام إلاّ سفرتَيْن، واحدة في طفولته والأخرى في شبابه؛ ففي الأولى، لم يلتق بحيرا إلاّ على عجل، وفي الثّانيّة خرج في مال لخديجة، وقد رافقه مَيْسَرَة. وهذا اللّقاء الخاطف، وتلك المقابلة العجلى لا يمكن أن يكونا وقتين كافيين لاستيعاب مثل هذا الكمّ الهائل من العقائد، والتّشريعات والأخبار، والقصص الّتي جاء بها القرآن. أمّا العقل فلا يقبل تلقي صبيّ تعاليم كالّتي جاء بها محمّدﷺ من حديث عابر في لقاء سريع، وكذلك حَكَمَ المنطق، وقرّرت العادة، ونطقت النّصوص.

لم تتشكّل المرجعيّة الّتي استندت إليها آراء المستشرقين الفرنسيّين، من فراغ ولم تصدر عن موضوعيّة متجرّدة، بل هي وليدة الإسقاطات الّتي تمّت الإشارة إليها في متن البحث، لذلك؛ كشف البحث أنّه لم يكن الاعتماد على الخرافة والأسطورة في تأسيس الفكر اللاّهوتي حول الوحي القرآني، بسبب الفقر المعرفي، ولا بعلّة النّقص في مصادر المعلومات، وإنّما وُظّفت المرجعيّة لخدمة هدف آخر، فإنّ ربط المعرفة بسلطةٍ

مرجعيّةٍ مخالفة في جوهرها للمرجعيّة الإسلاميّة، جعل التّأويل يخرج بنتائج مناقضة لحقائق الأشياء، وبخاصّة عند الاستناد إلى مرجعيّة ماديّة جدليّة.

ما ذهب إليه الاستشراق الفرنسي في موقفه من علاقة الشّعر الجاهلي بالقرآن الكريم، ليس حِكرا عليه، بل هو موقف تداوله الخطاب الاستشراقي في كتابات الكثير من أعلامه، وما ذلك إلاّ لوحدة المرجعيّة الّتي ينهل منها هذا الخطاب، ويؤسّس أفكاره بناء عليها، فلو تجرّد الاستشراق من خلفيّته الفكريّة؛ أي من مرجعيّته الدّينيّة أو الدّنيويّة، فإنّ نتائج البحث لن تخرج عن نطاق الحقائق التّاريخيّة، وإنْ شابها بعض اللّبْس الّذي لا يحجب الحقيقة كاملةً.

وصف البحث البنية العميقة للخطاب الاستشراقي بالمرجعيّة المتطابقة، كون المواقف من تأليف الرّسولﷺ القرآن متقاربة، بل تكاد تتطابق، بالرّغم من بعض الاختلاف في المنطلقات الّتي ينطلق منها كلّ مستشرق، أو المبادئ الّتي تتبنّاها أيّ مدرسة استشراقيّة، لذا، لم يروا الإلهام إلاّ من زاويّة مادّيّة، أو من زاويّة لاهوتيّة خصوصا أنّ مفهوم المسيحيّة للوحي يقوم على حلول روح الله في روح الموحى إليه ممّا أدّى إلى تأليه المسيح؛ فكلّ مَنْ حلّ فيه روح الله صار ــ عندهم ــ إلهاً. وهذا ما ينفيه القرآن نفياً مطلقاً, ويرفضه الإسلام رفضا قاطعا؛ فالله سبحانه لا يحلّ في بشر ولا يحلّ فيه بشر، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

اتّضح من خلال البحث أنّ الخطاب الاستشراقي سعى جاهدا إلى ربط صلة مشبوهة، وإبرام ارتباط مزعوم بين المحتوى العقدي للقرآن الكريم والمضمون الكتابي لعقائد اليهود والنّصارى، وعزا كلّ اختلاف في الموضوعات إلى التّشويه الّذي نسبه مرّة إلى النّبيّﷺ، ومرّة أخرى، إلى أصحابه وخلفائه من بعده، واتّضح أيضا أنّ المقاربة الاستشراقيّة لا تتساوق والمفهوم القرآني للعبادة، في كثير من آراء المستشرقين فالمستشرقون لم يتمكّنوا في جلّ إسهاماتهم من استيعاب حقيقة العبادة كما صاغها

مكتبة البحث

قائمة المصادر والمراجع

مكتبة البحث باللّغة العربيّة:

❖ القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

❖ الكتاب المقدّس. كتاب الحياة. ط6، جمع في جي. سي. سنتر. مصر الجديدة، القاهرة، 1995.

1. الأبشيهي، شهاب الدّين. المستطرف في كلّ فن مستظرف، ج2، مكتبة الجمهوريّة العربيّة، القاهرة، د ت.
2. إحسان عباس. اتجاهات الشعر العربي المعاصر. ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.
3. إدريس، محمّد جلاء. الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبريّة. دار العربي للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1995.
4. أرقه دان، صلاح الدّين. مختصر الإتقان في علوم القرآن للسّيوطي، اختصار وتعليق: أرقه دان، صلاح الدّين، ط2، دار النّفائس، بيروت، 1987.
5. الأزهريّ، أبو منصور محمّد بن أحمد. تهذيب اللّغة. تحقيق جماعة، المؤسّسة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.
6. أسعد، يوسف ميخائيل. سيكلوجيّة الإلهام. ط1، دار غريب للطّباعة، القاهرة، 1983.
7. إسماعيل، علي محمّد. الاستشراق بين الحقيقة والتّضليل: مدخل علمي لدراسة الاستشراق. ط 3، الكلمة للنّشر والتّوزيع، 2000.
8. إلياد، مرسيا. مظاهر الأسطورة. ط1، تر: نهاد خياطة، دار كنعان للدّراسات والنّشر، دمشق، 1991.

9. أمين، أحمد. فجر الإسلام: بحث في الحياة العقليّة في صدر الإسلام إلى آخر الدّولة الأمويّة. ط10، دار الكتاب العربي، بيروت،1969.

10. الأنصاري، أبو يحي زكرياء. فتح الرّحمن بكشف ما يَلْتَبِس في القرآن. ط 2، تح: محمّد علي الصّابوني، مكتبة رحاب، الجزائر، 1988.

11. بارت، ر.الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانية. تر: مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1967.

12. بدوي، عبد الرحمن. دفاع عن القرآن ضد منتقديه. ترجمة كمال جاد الله، الدّار العالميّة للكتب والنّشر، د ت.

13. بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. تر: عبد الحليم النّجار، ط5، ج1، دار المعارف، القاهرة، 1959.

14. تاريخ الشّعوب الإسلاميّة. ط9، تر: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار الكتاب اللّبناني بيروت، 1974.

15. بلاشير، ريجيس. القرآن:نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره.ط1، تر رضا سعادة، دار الكتاب اللّبناني بيروت، 1974.

16. تاريخ الأدب العربي. تر:إبراهيم الكيلاني، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1986.

17. البنداق، محمّد صالح. المستشرقون وترجمة القرآن الكريم.(عرض موجز بالمستندات لمواقف وآراء وفتاوى بشأن ترجمة القرآن الكريم مع نماذج لترجمة تفسير معاني الفاتحة في ستٍّ وثلاثين لغة شرقية وغربية).ط 2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ/ 1983م.

18. بوكاي، موريس. أصل الإنسان بين العلم والكتب السّماويّة. تر: فوزي شعبان، المكتبة العلميّة، د ت.

مركز التّنوير الإسلامي، القاهرة، 2006.

42. حسن، محمد خليفة. أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1421هـ.

43. الحفيان، أحمد محمود عبد السّميع. أشهر المصطلحات في فنّ الأداء وعلم القراءات. ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001.

44. الخالدي، صلاح عبد الفتّاح. الأعلام الأعجميّة في القرآن: تعريف وبيان. دار القلم، دمشق، د ت.

45. ـــــــــ القرآن ونقض مطاعن الرّهبان. دار القلم، دمشق، د ت.

46. ـــــــــ حديث القرآن عن التوراة. ط1، دار العلوم للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، 2004.

47. خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربيّة قبل الإسلام. مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1937.

48. الخضور، جمال الدّين. قمصان الزّمن : فضاءات حراك الزّمن في النّصّ الشّعري العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

49. ـــــــــ عودة التاريخ: الانتربولوجية المعرفيّة العربيّة: دراسة في الأناسة المعرفيّة. ج1(حتى الألف الثاني قبل الميلاد)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.

50. الخطيب، عبد الكريم.إعجاز القرآن(الكتاب الثاني: الإعجاز في مفهوم جديد).ط 1، دار الفكر العربي مصر1964.

51. ابن خلدون، عبد الرّحمن. المقدّمة. ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هـ، 1996م.

52. خليفة، محمّد عبد اللّطيف. الحدس والإبداع. دار غريب للطّباعة

والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2000.

53. أبو خليل، شوقي. الإسقاط في مناهج المستشرقين ، دار الفكر دمشق، ط1، 1995.

54. دراجي، محمد. الاستشراق والدراسات القرآنية، دار البلاغ، الجزائر،د ت.

55. دراز، محمد عبد الله. النّبأ العظيم. ط 2، دار القلم، الكويت، 1970.

56. درمنغهم، إميل. حياة محمّد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1949.

57. درويش، أحمد. الاستشراق الفرنسي والأدب العربي. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1997.

58. ديدات، أحمد. القرآن معجزة المعجزات. تر: علي عثمان، دار المختار الإسلامي، د ت.

59. دينيه، اتيين. ابن إبراهيم، سليمان. محمد رسول الله. تر:عبد الحليم محمود ومحمّد عبد الحليم، 1965.

60. الرّازي، محمّد أبو بكر.مختار الصّحاح، تح: مصطفى ديب البغا، ط4، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر،1990.

61. الرّافعي، مصطفى صادق. تحت راية القرآن. ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1424هـ/2003م.

62. ــــــــــ إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة. دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.

63. ابن رشيق، أبوعلي الحسن. العمدة في محاسن الشّعر، وآدابه، ونقده. ج1، تح: محمّد محي الدّين عبد الحميد، ط5، دار الجيل، بيروت،

.1981

64. رضوان، عمر بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، د ت.

65. رودلف، فلهلم .صلة القرآن باليهودية والمسيحية.ط1، ترجمة عصام الدين حفني ناصف، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان .1974

66. الرّومي، فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان. خصائص القرآن. ط 9، العبيكان، الرّياض، 1997.

67. ريسلر، جاك.الحضارة العربية.ط1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 1993.

68. زرزور، عدنان. القرآن ونصوصه.ط1، منشورات جامعة دمشق ، 1400هـ.

69. الزّرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. تح: فوّاز أحمد زمرلي، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت 2002.

70. الزّركان، محمد علي. الجهود اللّغوية في المصطلح العلمّي الحديث. اتحاد لكتاب العرب، 1998.

71. الزّركشي ، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. ج1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1376هـــ / 1957م.

72. زقزوق، محمود حمدي. الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري.دار المعارف، القاهرة، د ت.

73. زكى، مبارك. النثر الفنى فى القرن الرابع.ج1، دار الكتب المصريّة، .1934

19. ـــــــــــــ التّوراة والقرآن والإنجيل والعلم.تر: خالد، حسن. ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1990.

20. بيجوفيتش، علي عزّت. الإسلام بين الشّرق والغرب. ط 2، تر: محمّد يوسف عدس، دار النّشر للجامعات مصر، 1997.

21. بيرك، جاك. القرآن وعلم القراءة. تر: منذر عياشي، ط1، دار التّنوير، بيروت، 1996.

22. ـــــــــــــ إعادة قراة القرآن الكريم.تر:وائل غالي، تقديم:أحمد صبحي منصور، دار النّديم، ط1، 1996.

23. البيهقي، أبو بكر. السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414 – 1994.

24. التهامي، النقرة. سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسية للتوزيع. تونس 1974م.

25. عبد التّوّاب، رمضان. فصول في فقه اللّغة. ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ.

26. عبد التّوّاب، صلاح الدّين. الصّورة الأدبيّة في القرآن الكريم. ط1، الشّركة المصريّة العالميّة للنّشر، لونجمان، القاهرة، 1995.

27. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان و التبيين ، ج 1، الطبعة الأولى دار صعب – بيروت ، 1968.

28. ـــــــــــــ الحيوان: شرح وتحقيق يحي الشامي، ط 3، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1997.

29. الجبري، عبد المتعال محمّد. الاستشراق وجه للاستعمار الفكري. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995.

30. ـــــــــــــ السّيرة وأوهام المستشرقين، مكتبة وهبة،

مركز التّنوير الإسلامي، القاهرة، 2006.

42. حسن، محمد خليفة. أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1421هـ.

43. الحفيان، أحمد محمود عبد السّميع. أشهر المصطلحات في فنّ الأداء وعلم القراءات. ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001.

44. الخالدي، صلاح عبد الفتّاح. الأعلام الأعجميّة في القرآن: تعريف وبيان. دار القلم، دمشق، د ت.

45. ـــــــــــــــ القرآن ونقض مطاعن الرّهبان. دار القلم، دمشق، د ت.

46. ـــــــــــــــ حديث القرآن عن التوراة. ط1، دار العلوم للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، 2004.

47. خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربيّة قبل الإسلام. مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1937.

48. الخضور، جمال الدّين. قمصان الزّمن : فضاءات حراك الزّمن في النّصّ الشّعري العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

49. ـــــــــــــــ عودة التاريخ: الانتربولوجية المعرفيّة العربيّة: دراسة في الأناسة المعرفيّة. ج1(حتى الألف الثاني قبل الميلاد)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.

50. الخطيب، عبد الكريم.إعجاز القرآن(الكتاب الثاني: الإعجاز في مفهوم جديد).ط 1، دار الفكر العربي مصر1964.

51. ابن خلدون، عبد الرّحمن. المقدّمة. ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هــ، 1996م.

52. خليفة، محمّد عبد اللّطيف. الحدس والإبداع. دار غريب للطّباعة

والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2000.

53. أبو خليل، شوقي. الإسقاط في مناهج المستشرقين ، دار الفكر دمشق، ط1، 1995.

54. دراجي، محمد. الاستشراق والدراسات القرآنية، دار البلاغ، الجزائر،د ت.

55. دراز، محمد عبد الله. النّبأ العظيم. ط 2، دار القلم، الكويت، 1970.

56. درمنغهم، إميل. حياة محمّد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1949.

57. درويش، أحمد. الاستشراق الفرنسي والأدب العربي. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1997.

58. ديدات، أحمد. القرآن معجزة المعجزات. تر: علي عثمان، دار المختار الإسلامي، د ت.

59. دينيه، اتيين. ابن إبراهيم، سليمان. محمد رسول الله. تر:عبد الحليم محمود ومحمّد عبد الحليم، 1965.

60. الرّازي، محمّد أبو بكر.مختار الصّحاح، تح: مصطفى ديب البغا، ط4، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر،1990.

61. الرّافعي، مصطفى صادق. تحت راية القرآن. ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1424هـ/2003م.

62. إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة. دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.

63. ابن رشيق، أبوعلي الحسن. العمدة في محاسن الشّعر، وآدابه، ونقده. ج1، تح: محمّد محي الدّين عبد الحميد، ط5، دار الجيل، بيروت،

.1981
64. رضوان، عمر بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، د ت.
65. رودلف، فلهلم .صلة القرآن باليهودية والمسيحية.ط1، ترجمة عصام الدين حفني ناصف، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان .1974
66. الرّومي، فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان. خصائص القرآن. ط 9، العبيكان، الرّياض، 1997.
67. ريسلر، جاك.الحضارة العربية.ط1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 1993.
68. زرزور، عدنان. القرآن ونصوصه.ط1، منشورات جامعة دمشق ، 1400هـ.
69. الزّرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. تح: فوّاز أحمد زمرلي، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت 2002.
70. الزّركان، محمد علي. الجهود اللّغوية في المصطلح العلمّي الحديث. اتحاد لكتاب العرب، 1998.
71. الزّركشي ، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. ج1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1376هـ / 1957م.
72. زقزوق، محمود حمدي. الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري.دار المعارف، القاهرة، د ت.
73. زكى، مبارك. النثر الفنى فى القرن الرابع.ج1، دار الكتب المصريّة، .1934

74. الزّيّات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي. دار نهضة مصر للطّباعة، القاهرة، د ت.

75. زينون كاسيدوفسكي ، الحقيقة والأسطورة في التوراة، الأبجدية للنشر . دمشق، 1990 .

76. السّباعي، مصطفى. الاستشراق والمستشرقون: ما لهم وما عليهم. دار الورّاق للنّشر والتّوزيع، د ت.

77. أبو سعدة، رؤوف. من إعجاز القرآن: العَلَم الأعجمي في القرآن مفسَّرا بالقرآن (وجه من إعجاز القرآن جديد). دار الهلال، د ت.

78. سعدي، ياسين. البرهان على سلامة القرآن من الزّيادة والنّقصان. مطبعة الوفاء، بيروت، 1933.

79. سعيد، إدوارد. الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربيّة من وجهة نظر أمريكيّة. ط1، دار الجيل، بيروت، 1994.

80. العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

81. تعقيبات على الاستشراق.ط 1، تر: صبحي حديدي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، 1996.

82. الاستشراق(المعرفة. السلطة. الإنشاء)، ترجمة كمال أبو ديب، ط 5، مؤسسة الأبحاث العربية 2001.

83. سعيد، عبد السّتّار فتح الله. معركة الوجود بين القرآن والتّلمود.ط4، د ت.

84. سفاري. السّيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون(مختصر حياة محمّد لسفاري). تر:محمّد عبد العظيم علي. نقد وتحقيق عبد المتعال محمّد الجبري. ط1، دار الدّعوة للطّبع والنّشر والتّوزيع،

الإسكندريّة،1994.

85. السّقّار، منقذ بن محمود. تتريه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين. رابطة العالم الإسلامي، د ت.

86. سمايلوفيتش، أحمد. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربيّ المعاصر. دار المعارف، القاهرة، 1980.

87. السّواح، فراس. مغامرة العقل الأوّل. ط11، دار علاء الدّين للنّشر والتّوزيع والتّرجمة، دمشق، 1996.

88. سورديل، دومينيك. الإسلام (العقيدة..السّياسة..الحضارة)، تر:علي مقلّد، ط2، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، لبنان، 1998.

89. السّـــيّد، خضر. الفواصل القرآنية: دراسة بلاغية. قسم اللّغة العربيّة، كليّة المعلمين بالرّياض،م ع س.

90. سيديو، لويس. تاريخ العرب العام. تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1948.

91. السّيوطي، جلال الدّين. الإتقان في علوم القرآن(المختصر). ط2، اختصار: صلاح الدّين أرقه دان، دار النّفائس، بيروت، 1987.

92. ــــــــــــ المزهر في علوم اللّغة. تحقيق: محمّد جاد المولى، المكتبة العصريّة، بيروت، 1412هـ.

93. ــــــــــــ معترك الأقران في إعجاز القرآن. فهرسة: أحمد شمس الدّين، ط 1، المجلّد 2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988.

94. الشّافعي، محمّد بن إدريس. الرّسالة. ط1، تحقيق: خالد السّبع وزهير شفيق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1420هـ.

117. عرفة، عبد العزيز عبد المعطي. قضية الإعجاز وأثرها في تدوين البلاغة العربية. ط 1، عالم الكتب، بيروت، 1985.
118. عربي، محمّد ياسين.الاستشراق وتغريب العقل التّاريخي العربيّ. ط1، المجلس القومي للثّقافة العربيّة، الرّباط، 1991.
119. العفيفي، محمّد. القرآن القول الفصل بين كلام الله وكلام البشر. المطبعة العصريّة، الكويت، 1977.
120. العقّاد، عباس محمود. حقائق الإسلام. ط 4، نهضة مصر للطّباعة والنّصر، القاهرة، 2005.
121. ما يقال عن الإسلام ، مكتبة دار العروبة، القاهرة ، مصر، د ت.
122. العقيقي، نجيب. المستشرقون. ج1، ج2، ج3، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1980.
123. علاق، فاتح. مفهوم الشّعر عند رُوّاد الشّعر العربي الحر، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005.
124. علي، محمّد توفيق. الأمثال العربيّة والشّعر الجاهلي (دراسة تحليليّة). ط 1، بيروت، 1988.
125. عمارة، محمّد. الإسلام وحقوق الإنسان. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.
126. عمايرة، إسماعيل أحمد. بحوث في الاستشراق واللّغة. ط1، دار البشير، عمّان، الأردن، 1996.
127. عمر إبراهيم رضوان. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. ط1، دار طيبة، 1413هـ.
128. العناني، سامي مكّي. الإسلام والشّعر. المجلس الوطني للثقافة

والفنون والآداب، الكويت، 1996.

129. عناية، غازي. شبهات حول القرآن وتفنيدها. ط 1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996.

130. العوّا، سلوى محمّد. الوجوه والنّظائر. ط 1، دار الشّروق، القاهرة، 1998.

131. أبو عودة، عودة خليل. التّطوّر الدّلالي بين لغة الشّعر ولغة العرب. المنار، 1405هـ.

132. عوض، إبراهيم. المستشرقون والقرآن (دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسيين للقرآن وآرائهم فيه). ط1، مكتبة زهراء الشّرق، القاهرة، 2003.

133. عوض، محمّد عبد الرحمن. الاختلاف بين إنجيل برنابا والأناجيل الأربعة.دار البشير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، د ت.

134. غارديه، لويس. أهل الإسلام ط1 ترجمة صلاح الدين برمدا، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا،1981.

135. غراب، أحمد عبد الحميد. رؤية إسلامية للاستشراق. المنتدى الإسلامي، لندن 1411هـ.

136. الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزّبير.البرهان في ترتيب سور القرآن. ط1، تحقيق شعباني محمّد، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، المغرب، 1990.

137. الغزالي، محمّد. نظرات في القرآن، شركة الشّهاب للنشر والتّوزيع، الجزائر، د ت.

138. الغزالي، مشتاق بشير. القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ط1، دار النّفائس، دمشق، 2008.

139. غزوان، عناد. أصداء دراسات أدبية نقدية. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

140. غسّان، عزيز حسين. ورقة بن نوفل مبشّر الرّسول ﷺ (عصره، حياته، شعره). ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2002.

141. ابن فارس، أبو الحسن أحمد. الصّاحبي في فقه اللّغة. تح: أحمد صقر. عيسى البابي الحلبيّ وشركاه، القاهرة، 1977م.

142. الفرّاء، أبو زكرياء. في القرآن والعربيّة(من تراث لغويّ مفقود). صنعة: الجندي، أحمد عَلم الدّين، مطابع جامعة أم القرى، مكّة، 1410هـ.

143. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. ج3، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، د ت.

144. فرنان، جان بيير وناكيه، بيير فيدال.الأسطورة والتراجيديا.ط1، تر: حنان قصاب حسن، الأهالي، دمشق، 1999.

145. فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي. ج 1(الأدب القديم: من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة)، ط 4، دار العلم الملايين، بيروت، 1981.

146. فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي. ج 1(الأدب القديم: من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة)، ط 4، دار العلم الملايين، بيروت، 1981.

147. فريزر، جيمس. الفلكلور في العهد القديم، بترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973.

148. فوزي، فاروق عمر.الاستشراق والتاريخ. ط1، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، 1998.

149. فوللر، جراهام و ليسر، إيان. الإسلام والغرب بين التّعاون والمواجهة. تر:جلال شوقي.ط1، مركز الأهرام للتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1996.

150. الفيومي، محمّد إبراهيم. الاستشراق رسالة استعمار: تطوّر الصّراع الغربي مع الإسلام. دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.

151. القاضي، عبد الفتاح عبد الغني. القراءات في نظر المستشرقين والملحدين، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1402هـ.

152. ابن قتيبة، أبو محمّد عبدالله بن مسلم. غريب الحديث، ط 1، مطبعة العاني، بغداد، 1397هـ.

153. القرضاوي، يوسف. موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرّؤى ومن التّمائم والكهانة والرقى. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1994.

154. القطّان، منّاع. مباحث في علوم القرآن. ط 2، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1996.

155. قطب، سيّد. التّصوير الفنّي في القرآن الكريم. ط17، دار الشّروق، القاهرة، 2004.

156. التّصوير الفني في القرآن، دار المعارف، القاهرة 1966م.

157. في ظلال القرآن، ط12، دار الشّروق، القاهرة ـ مصر ، 1406هـ / 1995م.

158. قلعه جي، محمّد روّاس. لغة القرآن لغة العرب المختارة. دار النّفائس، بيروت، 1406هـ.

159. القنّوجي، صدّيق بن حسن. أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم). ج2، فهرسة: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة

الثّقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1978.

160. كارلايل، توماس. محمّد المثل الأعلى. ط 2، تر: محمّد السّباعيّ، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993.

161. الكرماني، محمود بن حمزة. أسرار التّكرار في القرآن(البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجّة والبيان). تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، د ت.

162. كونج، هانس، وفان إس، جوزيف. التّوحيد والنّبوّة والقرآن في حوار المسيحيّة والإسلام. ط1، تر: السّيّد محمّد الشّاهد، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت،1994.

163. لمعي، إكرام. الاختراق الصّهيوني للمسيحيّة. ط2، دار الشّروق، بيروت، 1993.

164. لوبون، جوستاف.حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1969.

165. لوسيف، أليكسي. فلسفة الأسطورة. ط1، تر: منذر بدر حلوم، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، اللاذقيّة ، سوريا، 2000.

166. أبو ليلة، محمّد محمّد. القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي ط1، دار النشر للجامعات، مصر 2002م.

167. محمّدﷺبين الحقيقة والافتراء. ط1، دار النّشر للجامعات، القاهرة، 1999.

168. محمد بن محمد. منجد المقرئين ومرشد الطّالبين. المطابع الوطنية الإسلامية، القاهرة، 1350هـ.

169. محمود، عبد الحليم. التّفكير الفلسفي في الإسلام . ط1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982.

170. القرآن والنّبيّ. ط 4 ، دار المعارف، القاهرة، د ت.

171. مرتاض، عبد الملك. السبع المعلقات: مقاربة سيمائية/ أنتربولوجية لنصوصها، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999.

172. المرسي، كمال الدّين عبد الغني. فواصل الآيات القرآنيّة. ط1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندريّة، مصر، 1999.

173. مري، بنيلوبي. العبقريّة (تاريخ الفكرة). تر:عبد الواحد، محمّد، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.

174. مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.

175. المقداد، محمود. تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.

176. مكرم، عبد العال سالم. القرآن وأثره في الدّراسات النّحويّة. ط 2، مؤسّسة علي جراح الصّبّاح، 1978.

177. الكلمات القرآنيّة في الحقل القرآني. ط1، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1996.

178. الملحم، إسماعيل. التجربة الإبداعية: دراسة في سيكولوجية الاتصال والإبداع. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.

179. المنجد، صلاح الدّين.المستشرقون الألمان: تراجمهم وما أسهموا به في الدّراسات العربيّة.ج1، ط1،دار الكتاب الجديد، بيروت، 1978.

180. مندور، محمّد. في النّقد والأدب. نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، د ت.

181. منقور، عبد الجليل. علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.

182. مونرو، جيمز. النّظم الشّفوي في الشّعر الجاهلي. ط 1، ترجمة فضل بن عمّار العماري، دار الأصالة للثّقافة والنّشر، الرّياض، 1987.

183. الميداني، عبد الرحمن حبنكة. أجنحة المكر الثّلاثة وخوافيها. ط8، دار القلم، دمشق، 2000، ص 130.

184. ابن نبي، مالك. الظّاهرة القرآنية.دار الفكر، دمشق، سوريا، د ت.

185. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث. ط1، دار الإرشاد للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1969.

186. النحّاس، أبو جعفر. معاني القرآن الكريم.ج1، ط1، تح: علي الصّابوني، 1988.

187. نخبة من العلماء. حقائق الإسلام في مواجهة حملات المشكّكين. إعداد نخبة من علماء المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة بمصر. جمعها أحمد سيّد إبراهيم.

188. نخبة من العلماء. كتاب أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة. ط1, وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1421هـ.

189. التّشمي، عجيل جاسم. المستشرقون ومصادر التّشريع الإسلامي. ط1، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984.

190. النّعيم، محمّد الأمين.الاستشراق في السّيرة النّبويّة. ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997.

191. النّملة، علي بن إبراهيم الحمد. الاستشراق والدّراسات الإسلاميّة.

ط1، دار التّوبة، الرّياض، 1998.

192. المستشرقون والتّنصير: دراسة للعلاقة بين ظاهرتين، مع نماذج من المستشرقين المنصّرين. ط1، مكتبة التّوبة، 1998.

193. الاستشراق في الأدبيات العربيّة :عرض للنظرات وحصر وراقي للمكتوب. مركز الملك فيصل للبحوث الدراسات الإسلامية، الرياض 1414هـ/1993م.

194. مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين: استقراء للمواقف. مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، 1993.

195. ابن هشام، عبد الملك.السّيرة النّبوية،ج1، تحقيق مصطفى السّقا وغيره، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، د ت.

196. هنري، ماسيه. الإسلام، ط3، ترجمة بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت، لبنان،1988.

197. هونكه، زيغريد. شمس الله تسطع على الغرب. تر: فاروق بيضون، دار الجيل، بيروت، د ت.

198. وجدي، محمد فريد. رد شبهات على القرآن الكريم. مجلة الأزهر، المجلد الثاني، 1356هـ.

199. يفوت، سالم. حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي. ط 1، المركز الثّقافي العربي، بيروت، 1989.

200. يونت، بيار وإيزار، ميشال. وآخرون. معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا. تر: مصباح الصّمد، ط1، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع(مجد)، بيروت، 2006.

201. يوهان. تاريخ حركة الاستشراق:الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين.ط 2، تر: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2001.

مكتبة البحث باللّغة الأجنبيّة:

LE NOBLE CORAN et la traduction en langue française de ses sens. Complexe Roi FAHD pour l'impression du NOBLE CORAN, Al-Madinah Al-Munawwarah, R.A.S.

1. BERQUE, Jacques. **Le CORAN, essai de traduction**. 2eme éd, Albin Michel,1995.
2. BERQUE, Jacques. **Relire le Coran**. Bibliothèque Albin Michel, Paris, 1993.
3. BLACHERE, Régis. **Introduction au Coran**. 2eme édit, G.P.Maisonneuvre et Larose, Paris 1977 .
4. BLACHERE, Régis. **Le problème de Mahomet**. 1er éd, presses universitaire de France, 1952.
5. Ernest Renan. **Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques**. Première partie, Imprimerie Impériale, Paris, M DCCC LV.
6. GAUDEFTOY-DEMOMBYNES, Maurice. **MAHOMET**. édition Albin Michel, 1957 et 1969. *Un document produit en version numérique par Jean-Marc Simonet, bénévole, Courriel:* Jean-Marc_Simonet@uqac.ca
7. JARGY, Simon. **Islam et Chrétienté**. Publications Orientalistes de France, 1981.
8. KASIMIRSKI, M. **MAHOMET - LE KORAN** (*Traduction nouvelle*). Tome premier, fasquelle éditeurs, Paris, 1952.
9. LAMMENS, Henri. **L'Islam croyances et institutions**. 3eme éd, Imp. Catholique, Beyrouth, 1943.

10. MIMOUNI, Hadroug. **L'Islam agressé**. éd entreprise nationale du livre, 1990.

11. PAREJA, F.M. (en collaboration). **Islamologie**, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1963.

12. RODINSON, Maxime. **MAHOMET**. édition du Seuil. 1961.

13. RODWELL, John Meadows. ***The Quran***, éd. Alan Jones, (London: Everyman) 1999.

14. ROGER, Arnaldez. **Le Coran guide de lecteur**. Dexlée, Paris, 1983.

15. ROGER, Pasquier, **Découverte de l'Islam**. Institut islamique de Genève.

16. ROMAN, André. **Grammaire de l'Arabe**. Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

17. SAVARY, M. **MAHOMET. LE KORAN**. (*Traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de mahomet*), édit Garnier Frères, Paris,1963.

18. SIDERSKY, D . **Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes**, Librairie orientalistes, Paul Gauthier, Paris, 1933.

19. TOR, Andrae. **Les Origines de l'Islam et le Christianisme**, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1955.

20. VERNET, Jean. **Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne**. Traduit par Gabriel Martinez Gros. Sindibad. Paris. 1985.

الموسوعات والمعاجم والقواميس:

1. الرّازي، محمّد أبو بكر.مختار الصّحاح، تح مصطفى ديب البغا، ط4، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 1990.

2. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. ج3، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، د ت.

3. ابن هادية، علي، وآخَران. القاموس الجديد للطّلاّب. ط 9، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، 1411هـ/1991م.

4. Al-Kur'an, Encyclopédie de L'Islam. Tome V, nouvelle, éd. G.P.Maisonneuve Larose, S.A, Paris 1986.

5. Dictionnaire **HACHETTE**, 2005. Hachette livre, Paris, 2004.

6. Encyclopedia of Islam, New Edition, Vol. 4. E. J. Brill, Leiden 1965.

7. **Encyclopédie Larousse,** grand dictionnaire, 3eme tome, Librairie Larousse, Paris 1982.

8. **Petit LAROUSSE.** Dictionnaire multimédia. Cd Rom. 2009.

المجـــــــلاّت:

1. مجلّة **الحضارة الإسلامية**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، العدد السّابع، السنة: 2001.

2. مجلّة **الزّيتونة**، المجلد3، الجزء 6، تونس، 1939.

3. مجلّة **كنوز الفرقان**. الاتّحاد العام لجماعة القرّاء، العددان 3 و4، ديسمبر 1949، يناير 1950.

4. مجلّة **مجمع اللّغة العربيّة**. الجزء الثّامن والأربعون، نوفمبر 1981.

5. مجلة **الهلال**، العدد3، سنة1933.

6. **La revue de TEHERAN.**(<u>mensuel culture iranien en langue française</u>), N° 11, octobre 2006.

فهرس

الفهرس

المبحث الثّاني:

دعوى أثر الإلهام في تأليف القرآن.

الباب الثّاني:

دعاوى التّشكيل القرآني في الخطاب الاستشراقي.

الفصل الأوّل:

دعوى التّشكيل المضموني.

المبحث الأوّل:

العقائد والعبادات في التّشكيل القرآني.

الفصل الثّالث:

دعوى التّشكيل الأسلوبي.

المبحث الأوّل:

اللّغة العربيّة والأسلوب القرآني في الخطاب الاستشراقي.

المبحث الثّاني:

ترتيب سور القرآن والقراءات في الخطاب الاستشراقي.